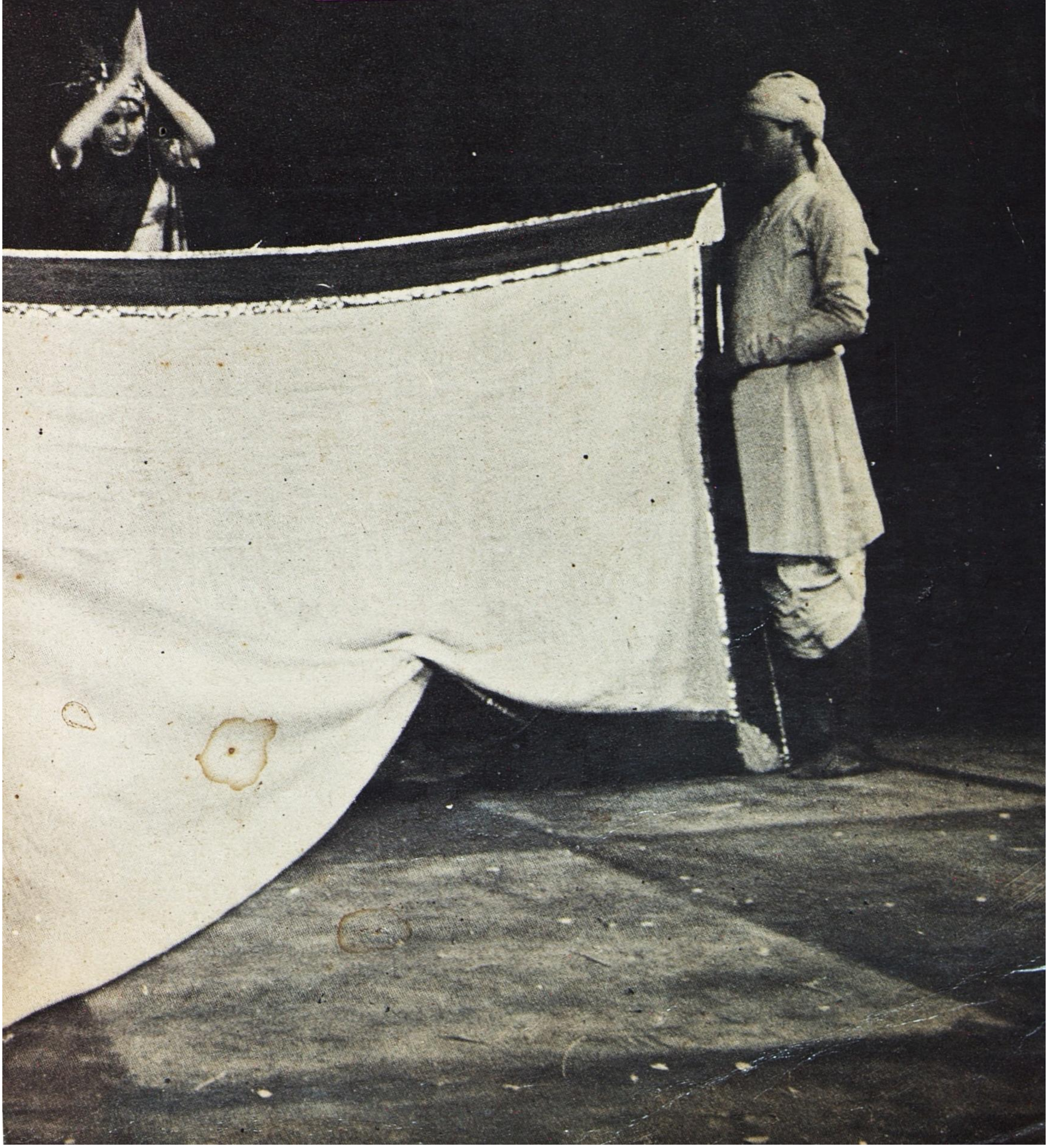
நாட்டார் வழக்காற்றியல்

2



நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுக் கழகம்,
பெருமாள்புரம், திருநெல்வேலி-7.

○ கௌரவ ஆலோசகர்கள் :

பிரான்ஸிஸ் ஜெயபதி, சே. ச., லண்டன்,
சோ. சிவபாதசுந்தரம், சென்னை.
பெ. கோ. சுந்தரராஜன் (சிட்டி), சென்னை.
முத்துச்சண்முகம் பிள்ளை, மதுரை

○ தலைவர் :

வி. மாணிக்கம், தூய யோவான் கல்லூரி, பாளையங்கோட்டை,

○ செயலாளர் :

தே. லூர்து, தூய சவேரியார் கல்லூரி, பாளையங்கோட்டை.

○ பொருளாளர் :

த. பாண்டியன் தனசிங், தூய யோவான் கல்லூரி, பாளையங்கோட்டை.

நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆசிரியர்குழு

○ நிர்வாக ஆசிரியர் : தே. லூர்து

○ ஆசிரியர் குழு :

எம். டி. முத்துக்குமாரசாமி, ஆ. தனஞ்செயன், ஆ. செல்லபெருமாள்
நா. இராமச்சந்திரன், நா. சிவசுப்பிரமணியன், ஆ. சிவசுப்பிரமணியன்
பா. ரா. சுப்பிரமணியன், வி மாணிக்கம், தொ. பரமசிவம்

○ வட்டார ஆசிரியர்கள் :

சரஸ்வதி வேணுகோபால், மதுரை
ஆறு இராமநாதன், தஞ்சாவூர்
பொன். கோதண்டராமன், சென்னை
இ. நாச்சிமுத்து, திருவனந்தபுரம்
ஆர். சந்திரசேகரன், கோயம்புத்தூர்
எஸ். காரலோஸ், பெங்களூர்

நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வில் ஈடுபட விரும்புவோரும் ஈடுபாடுடையோரும் ஆய்வுக் கழக உறுப்பினராகலாம்.

○ ஆண்டுச்சந்தா :
தனியார், ரூ. 30 ; நிறுவனம், ரூ. 40 ; வெளிநாடு, U.S. டாலர் 20.

○ ஆயுள் சந்தா :
தனியார், ரூ. 300 ; நிறுவனம், ரூ. 500 ; வெளிநாடு, U.S. டாலர் 300.

○ தனி இதழ், ரூ. 20 ; இரட்டை இதழ், ரூ. 40.

ஆயுள் உறுப்பினர்களுக்கு இதழ் இலவசமாக வழங்கப்படும். 'நாட்டார் வழக்காற்றியல்' ஆண்டிற்கு இருமுறை ஜனவரி, ஜூலை மாதங்களில் வெளியிடப்படும். இதழுக்கு அனுப்பப்பெறும் கட்டுரைகள் நூல் மதிப்பீட்டுக்குரிய புத்தகங்கள் போன்றவற்றை, தே. லூர்து, நிர்வாக ஆசிரியர், 'நாட்டார் வழக்காற்றியல்' நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறை, தூய சவேரியார் கல்லூரி, பாளையங்கோட்டை, திருநெல்வேலி — 627 002 என்ற முகவரிக்கு அனுப்ப வேண்டும்.

நாட்டார் வழக்காற்றியல்

தொகுதி - 2, 3 & 4

லெவிஸ்ட்ராஸ் சிறப்பிதழ்

சிறப்பாசிரியர்
எம். டி. முத்துக்குமாரசாமி

நாட்டார் வழக்காற்றியல்

நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுக்கழக இதழ்

தொகுதி : 2 ஜனவரி-ஜூன், ஜூலை-டிசம்பர், 1988 எண் : 3 & 4

உள்ளடக்கம்

கட்டுரைகள்

லெவிஸ்ட்ராஸின் அமைப்பியல் கொள்கை : ஒரு தத்துவ மதிப்பீடு	ந. முத்துமோகன்	1
நாட்டார் கதைகளின் அமைப்பியல் ஆய்வு : உத்திகளும் நெறிமுறைகளும்	நா. இராமச்சந்திரன்	15
அஸ்டிவாலின் கதை	சரஸ்வதி வேணுகோபால்	37
அமைப்பு-அமைப்பியல்-லெவிஸ்ட்ராஸ்	தே. லூர்து	73
உறவுமுறையின் அடிப்படை அமைப்புக்கள்: லெவிஸ்ட்ராஸ்	ஆ. செல்லபெருமாள்	149
அமைப்பியலும் புராணக்கதையும்	ஃபிரான்சிஸ் ஜெயபதி சே.ச.	169
பின்னுரை: லெவிஸ்ட்ராஸின் அறவியலும் அரசியலும்:	எம்.டி. முத்துக்குமாரசாமி	181
செய்திகள்		190

அட்டை

கலைமாமணி கண்ணப்ப தம்பிரான் தேசிய நாடகப் பள்ளி மாணவர்களைக் கொண்டு தயாரித்த திரௌபதி வஸ்திராபரணம் தெருக்கூத்து.

காட்சி: துச்சாதனன் திரௌபதியின் துகிலை உரிந்துகொண்டிருத்தல்
திரௌபதி கிருஷ்ணனை நோக்கி வேண்டுதல்.

தே. லூர்து

நிர்வாக ஆசிரியரிடமிருந்து ......

1988 — ஆம் ஆண்டிற்குரிய இரட்டை இதழாக லெவிஸ்ட்ராஸ் சிறப்பிதழ் வெளிவருகின்றது. இவ்விதழின் சிறப்பாசிரியராக எம். டி. முத்துக்குமாரசுவாமி பணியாற்றியுள்ளார். இவ்விதழில் வெளிவரும் கட்டுரைகளை மொழிபெயர்க்க உதவி, செப்பமாக வடிவமைத்து, ஒழுங்குபடுத்தி, 'விமர்சித்து, பின்னுரையும் அளித்துள்ளார். இவ்விதழுக்குக் கட்டுரைகள் நல்கியோர் ந. முத்துமோகன், நா. இராமச்சந்திரன், சரஸ்வதி வேணுகோபால், செல்லபெருமாள், ஜெயபதி, சே.ச. முதலியோர் இவ்விதழின் அச்சுவேலைகளைக் கவனித்துக் கொண்டவர் நா. இராமச்சந்திரன் இடைவிடாது அவர் பணியாற்றினார். அவருக்குத் துணையாக மாணவர் அரிராமன் இருந்தார். சில பகுதிகளைத் தட்டச்சு செய்துதந்தவர் தம்பி வள்ளிநாயகம். அட்டையை வடிவமைத்து அச்சாக்கி உதவியவர் நிஜநாடக மு. இராமசாமி. தொடர்ந்து நாட்டார் வழக்காற்றியலுக்கு அட்டையை வடிவமைத்துத் தருவார்' என்பது நம் நம்பிக்கை. இவ்விதழுக்கு விளம்பரங்கள் பெற்றுத்தந்தோர் பேராசிரியர்கள் டி.ஜோ.அ. ஜான், ஆர்.சி. குமார், மரியசெல்வம், கேசவராஜ், தங்கசாமி, மாணவர் ஜேகப். அழகாக அட்டையை அச்சிடுதற்கு உதவியவர் தமிழ்ப் பல்கலைக்கழகத் துணைவேந்தர் ச. அகத்தியலிங்கம். பேராசிரியர் முத்துச்சண்முகம் நம் ஆய்வுக் கழகத்தின் கௌரவ ஆலோசகருள் ஒருவராக இருப்பது குறித்து மகிழ்ச்சியடைகிறோம். இதழின் அச்சாக்கம் உமா அச்சகத்தாரைச் சாரும். இவ்விதழை வெளிக் கொண்டு வருவதற்கு உறுதுணையாக நின்ற அனைவருக்கும் நன்றி.

லெவிஸ்ட்ராஸ் சிறப்பிதழாக 'இவ்விதழ் வெளிவருகின்றது என்று சென்ற இதழில் அறிவித்திருந்தோம். ஆனால் தாமாக யாரும் முன்வந்து கட்டுரை எழுதவில்லை. லெவிஸ்ட்ராஸ் பற்றிக் கட்டுரைகள் வராமைக்கு அவருடைய நூல்களும் அவரைப்பற்றிய நூல்கள் ஆய்வாளருக்குக் கிடைக்காத நிலையும் காரணங்களாக இருக்கலாம். மேலும், அவருடைய கட்டுரைகளைப் படித்துப் புரிந்து கொள்ள இயலாத நிலையும் காரணமாகலாம். கார்லோசு குறிப்பிட்டது போலத் தமிழ்ச் சூழலில் லெவிஸ்ட்ராஸின் அணுகுமுறையைப் பின்பற்றி ஆய்வுகள் வெளிவராமை வருந்துதற்குரியதே. லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்துக்களை இந்த இதழில் வெளிவந்திருக்கும் கட்டுரைகள் ஓரளவு தெளிவாக்கும்.

இன்று தமிழ்நாட்டில் அமைப்பியல் ஆய்வுகுறித்து அறிந்துகொள்ளப் பலர் ஆர்வங்கொண்டுள்ளனர். வேறுசிலர் மேலைநாடுகளில் அமைப்பியல் முடிந்து போன ஒன்று என்றும் அதனைத் தமிழ்ச் சூழலில் தற்பொழுது சிலர் அறிமுகப் படுத்துவதாகவும் வருந்துகின்றனர். இவர்கள் பல்வேறு புலங்களிலும் வேர் விட்டுள்ள அமைப்பியல் குறித்துப் பழுதறக் கற்றவர்களா என்பது ஐயத்திற்குரியதே எந்தவொரு கருத்தும் முடிந்துபோய்விட்டதாகவும் அல்லது தீர்ந்து போய்விட்டதாகவும் கருதவேண்டியதில்லை. ஒன்றிலிருந்து ஒன்றாகப் பல்வேறு கருத்துக்கள் இணைந்து எழுந்து பரவிப் பல்வேறு புலங்களை ஊடுருவியுள்ளன. ஆதலின் வேரிலேயே வெந்நீர் ஊற்றத் தேவையில்லை. எந்தக் கருத்தாயினும்

அதனை அறிந்து கொண்டு அந்தக் கருத்துத் தேவைதானா இல்லையா என்று ஒதுக்குவதே முறையாகும். அதை விட்டுவிட்டு ஒருசில கருத்துக்கள் அமைப்பியல் குறித்து வெளிவருவதைப் பற்றி எழுதும்போது நான எழுதாததை இவன் எழுதிவிட்டானே! நான் எழுதுவதற்கு முன் எழுதிவிட்டானே! என்று வயிற்றெரிச்சல் படுவதாகவே தெரிகின்றது. அமைப்பியல் என்பது பல துறைகளில் செல்வாக்குப் பெற்றுத் திகழும்போது ஒருவர் எழுதியதை மட்டும் படித்து அமைப்பியலை ஒட்டுமொத்தமாகத் தீர்ப்பிட்டு விடவும் கூடாது.

ஆய்வுக்குக் கேடாக அமையும் காரணிகள் பல. ஆய்வு செய்வதற்கு வேண்டிய அடிப்படைக் கருத்தாக்கங்களைத் தரும் மூல நூல்கள் தமிழில் இன்மை, ஆய்வு நெறியாளர்களாக உள்ளவர்களுக்கு அவ்வத்துறையில் பயிற்சியின்மை, அறியாமை, பரந்த மனப்பான்மை இன்மை, ஆய்வாளர்களிடையே தேடல் மனப்பான்மையும் ஆய்வில் தொடர்ந்து ஈடுபாடும இன்மை போன்றவை அக் காரணிகளாம் வெவ்வேறு பண்பாடுகளில் கருத்தாக்கங்கள் எவ்வாறு உருவாக்கப்படுகின்றன. அப்பண்பாட்டுக் கருத்தாக்கப் படிமுறை, பண்பாட்டு அமைப்பு, பண்பாட்டுக் குறியீட்டாக்கம், குறியீடுகளைச் சமூகவயமாக்குதல் போன்ற பல்வேறுபட்ட செயல்பாடுகளைப் பற்றிய நூல்கள் தமிழில் வெளிவரவில்லை. ஆதலின் ஆய்வாளன் அத்தகைய கருத்துக்களைப் பற்றிய நூல்களைப் படிக்க வாய்ப்பற்றவனாகிறான். மேலும் அத்தகைய பிறமொழி நூல்கள் எளிதில் கிடைப்பதில்லை. கிடைத்தாலும் படித்துப் புரிந்துகொள்ள முடியவில்லை. மொழித்தடை மட்டுமின்றி ஒரு நூலைப் படித்துப் புரிந்துகொள்வதற்கு துணையான வேறு பல நூல்களும் கிடைப்பதுமில்லை.

ஆய்வுத் துறையின் தலைமைப் பதவிக்கு வருவோர் ஆய்வாளர்களாக இல்லாமல் அண்டிப் பிழைப்போரே வருகின்றனர். அவர்கள் தம்முடைய அறியாமையை மறைத்து ஆய்வாளர்களை வளரவிடாமல் தடுத்துவிடுகின்றனர். தமக்குத் தெரியாத பாடங்களில் ஆய்வு செய்ய விரும்பும் ஆய்வாளர்களுக்கு வழிகாட்டும் பொறுப்பை இவர்கள் ஏற்றுக்கொள்கின்றனர். நாவல்களையும், நாவல்களைப் பற்றிய ஆய்வு நூல்களையும் படித்தறியாத ஒருவர் அல்லது நாட்டார் வழக்காற்றியல் நூல்களைப் படிக்காத ஒருவர் (ஸ்நானப் பிராப்திகூட இல்லாத ஒருவர்) நெறியாளராக இருப்பதைத் தமிழ்நாட்டில்தான் காணமுடியும். இதன் விளைவு ஆய்வுமாணவன் திக்குத் தெரியாத காட்டில் விடப்படுகிறான். மேலும் அண்டிப் பிழைப்போர் தம்முடைய மேலிடங்களைத் திருப்தி செய்வதிலேயேகவனமாக உள்ளனர். மேலிடங்களும் 'எங்களுக்கு அறிவாளிகள் வேண்டாம்; பணிவாளிகளேவேண்டும்' என்று வெட்கமின்றிக் கூறிக்கொள்கின்றனர் இதுஎவ்வாறு கல்விப் புலத்திற்குப் பொருந்தும்? அண்டிப் பிழைப்போர், பலர் தம்மிடம் ஆய்வு மாணவர்களாக இருப்பதைக் காட்டி, தமக்குக் கிடைத்த வாய்ப்பைப் பயன்படுத்தி ஆய்வுத் துறையில் பல்வேறு வசதிகளைச் செய்து ஆய்வாளர்களை ஊக்குவித்து ஆய்வை வளர்க்கத் தவறிவிடுகின்றனர். ஆய்வுமாணவன் கூர்ந்த அறிவு நுட்பமும், உழைப்பும் உடையவனாக இருப்பின் தம்மினும் தம்மக்கள் அறிவுடைமை கண்டு மகிழாது அவர்களை வளரவிடாது தடுத்துவிடுகின்றனர். தன் மகனுக்கே தான் அறிந்த மருத்துவத்தைச் சொல்லிக் கொடுக்க விரும்பாத தமிழ் மருத்துவ மனப்பான்மை இதிலிருந்து புலப்படுகின்றது எங்கே தன் மாணவன் தன்னைவிடச் சிறந்த ஆய்வாளனாக வந்துவிடுவானோ என்ற ஆசிரியரின் இந்தியமனப்பாங்கு இதிலிருந்து தெரிகின்றது.

பலஆய்வாளர்கள் ஆய்வில் ஈடுபாடற்றவர்களாக உள்ளனர். தமிழகப் பல்கலைக் கழகங்களில் தமிழ் எம். பில், பிஎச். டி., பட்டங்களுக்குப் பதிவு செய்து கொண்

டோர் பலர்; பட்டம் வாங்கியோர் பலர் (ஆனால் அவ்வாறு பட்டம் பெற்றவர்களும் நெறியாளர்களும் இவ்விதழுக்குச் சந்தா செலுத்தவில்லை). கடந்த ஐந்தாண்டுகளில் தமிழியல்துறை ஆய்வேடுகளில் மூன்றில் ஒரு பங்கு ஆய்வேடுகள் நாட்டார் வழக்காற்றியல் சார்ந்தனவாகவே உள்ளன. இது நாட்டார் வழக்காற்றியல் புலத்தின் வளர்ச்சியைக் காட்டுகிறது. ஆனால் இந்த வளர்ச்சி ஆய்வு வளர்ச்சி அன்று; எண்ணிக்கை வளர்ச்சியேயாகும். சுக்குக் கண்ட இடத்தில் பிள்ளைபெற்றதாகச் சொல்வதுபோல ஏதோ ஒரு பட்டம் வாங்கவேண்டுமென்று நாட்டார் பாடல்களைத் தொகுத்துத் தமிழ் இலக்கியங்களை ஆய்வு செய்வது போல எதையாவது எழுதிவிடுவதே மரபாக உள்ளது. சான்றாக சங்க இலக்கியத்தில் இயற்கை, அகநானூற்றில் இயற்கை என்று தொடங்கி பிச்சாண்டி கவிதையில் இயற்கை; சங்க இலக்கியத்தில் பெண்டிர் ... நாட்டார் வழக்காறுகள் மிக எளிமையாகவும் தெளிவாகவும் கருத்துக்களைச் சொல்பவை என்பது சிலரின் கருத்து. ஆனால் ஒவ்வொரு வழக்காறும் தனக்கேயுரிய பல சிக்கலான அகப்புறப்பண்புகளைக் கொண்டுள்ளன. எளிமை என்பது ஆய்வாளனின் மனத்தில்தான் உள்ளதே த்விர வழக்காறுகளின் சமூகப் பண்பாட்டுச் சூழல்களில் அவை சிக்கலானவை என்பது புலப்படும். 'வாத்தியாரிடம் பொய் சொன்னாலும் வைத்தியரிடம் பொய்சொல்லாதே' என்னும் பழமொழி மருத்துவரிடம் பொய் சொன்னால் சரியாக மருத்துவம் நடைபெறாது என்ற கருத்தை விளக்குகிறது என்று எழுதுவது எவ்வாறு ஆராய்ச்சியாகும்? இவ்வாறு அந்தப் பழமொழியைச் சொன்னவர், சொல்லப்பட்ட சூழல், சுற்றியிருந்தோர், பழமொழியால் தாக்கப்பட்டவர் போன்ற நுணுக்க விவரங்களைக்கூடக் கவனிக்காது விளக்கமளிப்பது ஆய்வாகாது. ஆய்வுத் துணைநூல்கள் கிடைத்தாலும் நூல் முழுவதையும் படிக்காது நுனிப்புல் மேய்வதுபோல அங்கொன்றும் இங்கொன்றுமாக ஓரிரு வரிகளை மேற்கோளாக எடுத்தாண்டு தமக்கு எல்லாம் தெரியும் என்று தம்முடைய நெறியாளர் போலவே நடந்துகொள்வதையும் காண்கிறோம். பட்டம் பெற்ற பின்னர் அவர்கள் ஆய்வில் ஈடுபடுவதே இல்லை.

தமிழகத்தில் ஆராய்ச்சி இவ்வாறாக இருக்கும் நிலையில் பல்வேறு கருத்துக்களைத் தமிழில் அறிமுகப்படுத்த வேண்டும் என்ற நோக்கில் இவ்விதழை வெளிக்கொண்டு வருகிறோம். தமிழ் நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறையில் உண்மையான ஈடுபாடுள்ளவர்கள் தங்களுடைய தாழ்வு மனப்பான்மைகளையெல்லாம் ஒதுக்கிவைத்துவிட்டு ஆய்வுக் கழகத்தினருடன்கூடி இணைந்து ஆய்வை வளர்க்க வேண்டுகிறோம். ஆய்வு என்பது ஒரு கூட்டுச் செயல்பாடு. எல்லாம் தெரிந்த ஏகாம்பரங்கள் இல்லை. ஆதலின் ஏதேனும் ஒரு பொருளைத் தேர்ந்து களஆய்வு செய்து தொகுத்து ஆய்வுசெய்து வெளியிடும் வாய்ப்பைச் செய்ய நாட்டார் வழக்காற்றியலில் வாய்மொழி வழக்காறுகள், நிகழ்கலைகள், பண்பாட்டுப் புழங்குபொருள்கள், நாட்டார் சமயம் போன்ற பல்வேறு பிரிவுகள் உள. ஆவியுலகக் கோட்பாடுகள், குலக்குறியம், விலக்கு குறித்த பரிணாமவியல், உளவியல், சமூகவியல் கோட்பாடுகள், பல்வேறு பண்பாடுகளில் வழிபாடுகள், மானுட சமூகங்களில் சமயத்தின் பங்கு, மந்திரம் சமயம் போன்றவற்றின் பங்கு, சடங்குகள், புராணக்கதைகளும் சடங்குகளும், சமூக இயலிலும் சமூக உளவியலிலும் சமயநோக்கு, சமயம் — ஒரு பண்பாட்டு ஒழுங்கமைப்பு முக்கியமான குறியீடுகள், ஒவ்வொரு பண்பாட்டிலும் குறியீட்டு விளக்கம், புனிதம் தீட்டு, சடங்குகளைப் பற்றிய குறியீட்டாய்வுகள், ஷாமநிசம், மந்திரம், பில்லி சூன்யம், சோதிடம் போன்றவை பற்றி விளக்கங்கள், பேய், மூதாதையர் வழிபாடு பற்றிய அர்த்தங்கள், சமயம் பற்றிய பல்வேறு இயக்கங்கள், கால ஓட்டத்தில் மேற்குறிப்பிட்ட பிரிவுகளில் ஏற்படும் மாற்றங்கள்

போன்றவை குறித்து ஆய்வு செய்ய ஏராளமான வாய்ப்புக்கள் உள்ளன. மேலும் நாட்டார் வழக்காற்றியலுக்கும் குறியியலுக்கும் வேறுபாடு இல்லை; இரண்டும் ஒன்றுதான் என்று அண்மையில் வெளிவந்த ஆங்கில ஏடு ஒன்று குறிப்பிடுகின்றது. ஆதலின் பல்வேறு நாட்டார் வழக்காறுகளையும் குறியியல் முறையில் ஆய்வுசெய்ய இடமுண்டு என்பதை இப்போதைக்குச் சொல்லி வைக்கிறோம். இது நிர்வாக ஆசிரியருக்காகவும் அவருடைய நெருங்கிய நண்பர்களுக்காகவும் அவர்கள் மட்டுமே கட்டுரை எழுத வேண்டும் என்பதற்காகவும் நடத்தப்படும் ஏடன்று. ஆதலின் ஆய்வாளர்கள் தங்களுக்கு ஈடுபாடுள்ள நாட்டார் வழக்காற்றுப் புலத்தின் பிரிவு குறித்து ஏதேனும் ஒரு தலைப்பில் கட்டுரை எழுதி அனுப்ப வேண்டுகிறோம். இது உங்களால் இயலும். நாட்டார் வழக்காற்றியல் இதழுக்குத் தமிழ், மானிடவியல், சமூகவியல், ஆங்கிலம் போன்ற துறையினரிடமிருந்து ஆதரவு கிட்டியுள்ளது. தமிழகத்தினுடைய மானுடவியல் துறைகள் (Humanities) சமூக அறிவியல் புலங்கள் போன்றவற்றை இணைப்பதில் நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆர்வங்காட்டும். காகிதவிலை, அச்சுக்கூலி போன்றவை தாறுமாறாக ஏறியுள்ளன. ஆதலின் நாட்டார் வழக்காற்றியலின் ஆண்டுச்சந்தா ரூ. 30/- ஆக உயர்த்தப்படுகிறது. ஆயுள் சந்தா ரூ. 300/- ஆக. உயர்த்தப்படுகிறது. இரட்டை இதழ் ரூ. 40/- இந்தத் தவிர்க்கமுடியாத நிலைக்கு வருந்துகிறோம்.

அடுத்த இதழ்: மானிடவியல் சிறப்பிதழ்

சிறப்பாசிரியர் ஆ. செல்லபெருமாள்

கட்டுரைகள் வரவேற்கப்படுகின்றன

ந. முத்துமோகன்

லெவிஸ்ட்ராஸின் அமைப்பியல் கொள்கை:
ஒரு தத்துவ மதிப்பீடு

சென்ற நூற்றாண்டின் இறுதியிலிருந்தே ஐரோப்பா தனது கடந்த காலத்திற்கு எதிராக, தொடர்ந்த யுத்தம் நடத்தி வந்துள்ளது. 17, 18ஆம் நூற்றாண்டுகளில் மேற்கு நாடுகளின் தத்துவத்தில் பகுத்தறிவுவாதமும், விஞ்ஞானரீதியான அணுகுமுறையும் ஆளுமை புரிந்தன. வரலாறு, மனிதசிந்தனை, சமூகம், இயற்கை ஆகிய அனைத்துப் பகுதிகளையும் ஒன்றிணைத்து அறிவுபூர்வமாக விளக்கம் கொடுக்கும் பொது உலகநோக்குத் தத்துவங்கள் அக்காலத்தில் ஐரோப்பாவில் உருவாயின. 19 - ஆம் நூற்றாண்டின் மத்தியில் தோன்றிய மார்க்சியமும் இதே மரபைத் தொடர்ந்தது எனலாம். ஆனால் 19 - ஆம் நூற்றாண்டின் கடைசி ஆண்டுகளிலிருந்து நிலைமை மாறத்தொடங்கியது. அறியொணா வாதம், நம்பிக்கை வறட்சி, அகவயவாதம், பொது உலகநோக்குத் தத்துவங்களை எதிர்ப்பதுபோன்ற போக்குகள் அதிகமாயின.

அத்தகைய போக்குகளைப் பயன்பாட்டுவாதம் (Pragmatism), பாசிட்டிவிசம் (Positivism), இருத்தலியல்வாதம் (Existentialism), பிராய்டிசம் (Freudism) போன்ற தத்துவங்கள் பிரதிநிதித்துவப்படுத்தின. அமைப்பியல்வாதம் இத்தத்துவங்களின் சூழலில்தான் பிறந்தது.

பொது உலக நோக்கை வழங்குவது, புறவய உண்மையை அறிவது ஆகியவையே தத்துவத்தின் பணி என்பது போன்ற கருத்துக்களை அமெரிக்காவில் தோன்றிய பயன்பாட்டுவாதம் மறுத்தது. அதிகப்பட்ச ஆதாயகரமான பயன்பாட்டு உறவுகளை இந்த உலகுடன் ஏற்படுத்திக் கொள்வது எப்படி என்பதை அறிந்து சொல்லுவதே சிந்தனையின் பணி என்றது அது. மனிதன் பிரச்சினைகளுக்கு இடையில் வாழ்கிறான். அவை மனித மனத்தில் சஞ்சலத்தை, கவலையை, கஷ்டத்தை ஏற்படுத்துகின்றன. மனிதனால் பிரச்சினைகளை அறியமுடியாது. அவற்றின் காரணத்தையும் அறியமுடியாது. மனிதன் நேரடியாக உணர்வதெல்லாம் அவனது மனக்கஷ்டங்களைத்தான். அவற்றை எப்படி நீக்குவது? என்பதே அவன் முன்னுள்ள பிரச்சினை. சிந்தனை, கொள்கைகள், நம்பிக்கைகள், நடவடிக்கைகள், விஞ்ஞானங்கள் — இவை எல்லாமே மனச்சஞ்சலத்தை நீக்குவதற்கான கருவிகள். எது அதிக பயன்பாட்டைத் தருகிறதோ அதுவே சிறந்த கருவி. மதமும், சடங்குகளும், வேறுபல நம்பிக்கைகளும் ஒரு மனிதனுக்கு மன நிம்மதியைத் தருமெனில் அவனைப் பொறுத்தமட்டில் அவையே உண்மையுமாகும். இன்னொரு மனிதனுக்கு விஞ்ஞான அறிவு மனக்கவலையைத் தீர்க்க உதவினால் அதுவே அவனுக்கு உண்மை. எது பொது உண்மை? எது புறவய உண்மை? என்ற கேள்விகளுக்கு அர்த்தம் கிடையாது. உண்மை அதன் பயன்பாட்டால் மட்டுமே நிருபணம் பெறுகிறது. இது விஷயத்தில் மனிதனுக்கும் விலங்கிற்கும் வேறுபாடு கிடையாது. இது பயன்பாட்டுவாதம்.

குருநானக் பீடம், தமிழ்த்துறை, மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம், மதுரை

உடனடி அனுபவ நிரூபணம் கொண்ட விஞ்ஞானங்களின் தத்துவம் என்ற பெயருடன் பாசிட்டிவிசம் தோன்றியது. பிரபஞ்சம் அளாவிய கொள்கை அமைப்புக்கள் எல்லாம் சில தத்துவவாதிகளின் சுதந்திரக் கற்பனைகளே. புற உலகு நிலவுகிறதா? உலகை அறியமுடியுமா? மனிதவாழ்வின் அர்த்தம் என்ன? — என்பது போன்ற கேள்விகளெல்லாம் தத்துவத்தின் பொய்ப்பிரச்சினைகள். மனிதனின் அனுபவங்கள் மட்டுமே தத்துவத்தின் ஆய்வுப்பொருள் அந்த அனுபவங்கள் பொருண்மையானவையோ, கருத்துரீதியானவையோ அல்ல. அவை நடுநிலைத்தன்மை கொண்டவை. அவை வெறுந்தகவல்கள். அவற்றைக் குறியீடுகள் எனலாம். அந்தக் குறியீடுகள் அனுபவரீதியானவை. எனவே அவற்றிற்குப் பரிபூரண உண்மைத்தன்மை உண்டு. ஆனால் அக்குறியீடுகளை வார்த்தைகளாக்கி, அவற்றை வாக்கியங்களாக்க தர்க்கவியலின் துணை தேவைப்படுகிறது. அவற்றின் உண்மைத்தன்மைக்கு இன்னும் நிரூபணம் கிடையாது. எனவே வாக்கியங்களின் உண்மைத் தன்மையை நிரூபிப்பதற்கான அளவுகோல்களைக் கண்டறிவதே தத்துவத்தின் பணி. அந்த வாக்கியங்களின் அர்த்தம் அனுபவ பூர்வமாக மெய்ப்பிக்கப்படுவதே உண்மையின் உரைகல்லாகும். எனவே மனிதஅறிவு (தத்துவம்) அனுபவத்தில் தொடங்கி அனுபவத்திலேயே முடிவடைகிறது. இந்த எல்லைகளைத் தாண்டிய எந்த ஒரு தத்துவ நிலைக்கும் உண்மைத் தன்மை கிடையாது. இது பாசிட்டிவிசம்.

மனிதனைத் தர்க்கவியல் என்ற ராஜத்திராவகத்தில் கரைத்து இல்லாமலாக்கியவர் ஹெகல் என்ற அறிவிப்புடன் இருத்தலியல் தொடங்கியது. தர்க்கவியல், ஸ்தாபனங்கள், அறிவு, சமூகம் ஆகியவற்றிற்கு எதிராக ஒரு கலகத்தை அது குறித்தது. மனித இருத்தல் மட்டுமே முழுயதார்த்தம் கொண்டது. தனது யதார்த்தத்தை மனிதன் தனது கடைக்கோடி நெருக்கடி நிலைகளில் (உதாரணமாக மரணத்தை நேருக்கு நேர் சந்திக்கும்போது) மட்டுமே உணர்கிறான். தனது இருத்தலின் முழுப்பரிமாணத்தை அவன் அப்போதுதான் தரிசிக்கிறான். அத்தகைய இருத்தல் அனுபவமே உண்மை. இதனை வார்த்தைகளால், தர்க்கவியலால் சொல்லமுடியாது; விளக்கமுடியாது. விளக்கங்களுக்கு அப்பாற்பட்ட, முரணான அர்த்தமில்லாத நிலையே நமது இருத்தல், இருத்தலியல் தர்க்கவியல், வரலாற்று அணுகுமுறைகளை மறுக்கிறது. ஒவ்வொரு கணத்திலும் மனித உணர்ச்சிகளுக்குக் கிடைக்கும் உலகக் காட்சியை அது பரிபூரண அந்தஸ்துக் கொடுத்து உயர்த்துகிறது. அந்த உணர்ச்சிக் காட்சி மனிதனின் புறச்சூழல்கள், வரலாறு, சமூகம் ஆகியவற்றிலிருந்து சுதந்திரமானது என்று அது கருதுகிறது.

அமைப்பியல்வாதம் தோன்றிய தத்துவக் களத்தில் நிலவிய இன்னொரு சிந்தனைப் போக்கு பிராய்டிசம். மனிதவாழ்வு மனிதனின் உணர்வு பூர்வமான சிந்தனையால் இயக்கப்படுவதல்ல. பண்பாடு, சமூக மதிப்புகள், பாரம்பர்யங்கள் ஆகியவற்றாலும் அது விளக்கப்படமுடியாது தனிமனித ஆழ்மனத் தேவைகளால் (தூண்டுதல்களால்), அந்தத் தேவைகள் நிறைவேறாமலிருப்பதால் விளையும் சிக்கல்களால் தான் மனிதர்களின் சகல நடவடிக்கைகளும், சமூக மதிப்புகளும், பண்பாடும், ஏன் மொத்த வரலாறும் இயக்கப்படுகிறது. சமூக வரலாற்று நிகழ்வுகள் அனைத்துமே தனிமனிதர்களின் ரகசிய ஆசைகளின் கள்ள வெளிப்பாடுகளே. சமூகத்தன்மை கொண்ட உணர்வுபூர்வமான மனம் தான்தோன்றித்தனமான தனிமனித ஆழ்மனத்திற்குத் தடைகளை விதிக்கிறது. அவற்றை மீறி தனிமனித ஆழ்மனம் தன்னைப் பல்வேறு வடிவங்களில் வெளிப்படுத்திக் காட்டுகிறது. இதுவே வாழ்வு. பிராய்டிசத்தை ஆழ்மனத்தின் இருத்தலியல் என்றுகூடச் சொல்லலாம்.

இதுவரை பேசிய நான்கு தத்துவப் போக்குகளுமே இருபதாம் நூற்றாண்டின் மத்திய காலம் வரையில் மேற்கு நாடுகளில் ஓங்கி ஒலித்த தத்துவக் குரல்கள் ஆகும். வெளிப்பார்வைக்கு இவை வேறு வேறானவையாகவும் ஒன்றுக்கொன்று முரண்பட்டவையாகவும்கூடத் தோன்றலாம். உதாரணமாக: பாசிட்டிவிசம் தன்னை ரொம்பவும் கறாரான விஞ்ஞான தத்துவம் என்று சொல்லிக் கொண்டது. இருத்தலியல்வாதம் தன்னை விஞ்ஞான எதிர்ப்புவாதம் என்று அறிவித்தது. இருப்பினும் இவற்றிற்கிடையில் சில பொதுத்தன்மைகள் உள்ளன.

1. இத்தத்துவங்கள் தர்க்கவியல்ரீதியான பொது உலக நோக்கை, புறவயமான அணுகுமுறைகளை அறியொணாவாத வேகத்துடன் மறுத்தன.

2. வரலாற்று ரீதியான அணுகுமுறையை - அதனை விமர்சிக்காமலேயே புறக்கணித்தன.

3. தனிமனிதத் தொடக்கத்திற்குப் பரிபூரண அந்தஸ்து வழங்கின. தனிமனிதன் பெறும் பயன்பாடு, உடனடி அனுபவம், உணர்ச்சிமயமான உலக தரிசனம், தனிமனித ஆழ்மனம் ஆகியவற்றின் மூலமே உலகைக் காணவேண்டும் என்றன.

4 மனிதன் - புற உலக உறவுகளில் மனித அனுபவங்களுக்கு, அகநிலைகளுக்கு, மனநிலைக்கு அவை அதீத முக்கியத்துவம் கொடுத்தன.

5. தத்துவ வரலாற்றின் ஒரு கட்டத்தில் வலியுறுத்தப்பட்ட புறவய விஞ்ஞானவாதம் இத்தத்துவங்களால் பிரச்சினைக்குள்ளாக்கப்பட்டன. மனிதனின் உணர்ச்சி வாழ்வை, அதன் பல்வேறுபட்ட பரிமாணங்களையும் புறவயமாக அணுக முடியுமா என்ற கேள்வியை முன்வைத்தன.

அமைப்பியல் தத்துவம் மனித வாழ்க்கைக்குப் பொதுஅமைப்பு உண்டு என்பதிலிருந்து துவங்குகிறது. தனித்தனியாக, சம்பந்தா சம்பந்தமே இல்லாதவையாகத் தோன்றும் மனிதவாழ்க்கைச் சம்பவங்களுக்கிடையில் மிகப் பொதுவான விதிகள் நிலவுகின்றன. அப்பொதுத் தன்மைகளை அறியமுடியும் என்பதிலிருந்து அமைப்பியல்வாதம் துவங்குகிறது.

''எனது எல்லா ஆய்வுகளிலும் எனது நோக்கம் இதுவரை மாறாமலிருக்கிறது .... நான் எப்போதுமே சில பொது மன வடிவங்களைக் கண்டறிவதை நோக்கமாகக்கொண்டு செயல்பட்டு வருகிறேன். வெளிப்பார்வைக்குத் தொடர்பற்றவையாகத் தோன்றும் தரவுகளுக்கிடையில் (data) ஒருவித ஒழுங்கு நிலவுவதைக் கண்டறிய முயன்றிருக்கிறேன். சுதந்திரமானவையாகத் (தான்தோன்றித்தனமானவையாகத்) தோற்றமளிப்பவைகளுக்குப் பின்னால் ஒரு தவிர்க்கமுடியாத தேவை (ஓர் அத்தியாவசியத்தன்மை) நிலவுவதை வெளிப்படுத்திக்காட்ட முனைந்திருக்கிறேன்'' (2, Vol. I, p. 10) என்கிறார்.

பொதுஅமைப்புக்கள் நிலவுகின்றன; அவற்றை அறியமுடியும் என்று முதல் முடிவின் மூலம் லெவிஸ்ட்ராஸ் அவரது காலத்திய பிற சிந்தனைப் போக்குகளிலிருந்து வேறுபடுகிறார். நீண்டகாலமாக ஐரோப்பாவில் நிலவிய அறியொணாவாதத் தத்துவச்சூழலை மறுத்து முன்னேறுகிறார். இங்கு அவர் ஹெகல், மார்க்ஸ் ஆகியோருடன் ஒரே அணியில் நிற்கிறார் எனலாம்.

லெவி-ஸ்ட்ராஸ் தனது ஆய்வுப்பொருளாக இனக்குழு வாழ்வை எடுத்துக் கொண்டுள்ளார். இனக்குழு மனிதனின் ரத்த உறவுமுறை, புராணங்கள், மந்திரங்கள், சடங்குகள் முதலானவை அவரது ஆய்வுப் பொருள்களாகின்றன. பொதுவாக இனக்குழு வாழ்வு உணர்ச்சிமயமானது, தான்தோன்றித்தனமானது, இனக்குழு மனிதன் தர்க்கவியலை அறியாதவன், அவனது மனவெளிப்பாடுகள் முழுக்க அகநிலைப்பட்டவை என்பது போன்ற கருத்துக்கள் நீண்ட காலமாகவே நிலவி வந்தவை. இவற்றிற்கிடையில் ஒரு பொதுத்தர்க்கவியலை, அமைப்பை லெவி-ஸ்ட்ராஸ் கண்டறிய முனைந்தார். இது ஒரு சாதனை முயற்சியாகும். நாம் முன்பு குறிப்பிட்ட — மனிதனின் உணர்ச்சிவாழ்வை, அதன் பல்வேறு பட்ட பரிமாணங்களையும் புறவயமாக அணுகமுடியுமா என்ற கேள்விக்கு அமைப்பியல்வாதம் ஒரு பதிலாகும்.

லெவி-ஸ்ட்ராஸ் சில கேள்விகளை முன்வைக்கிறார். பூமியின் வேறுபட்ட பல வட்டாரங்களிலும், வெவ்வேறு (தொடர்பற்ற) இனக்குழுச் சமூகங்களிலும் உறவு முறைகள், திருமண விதிகள், உறவினர்களுக்கிடையிலான உறவுகளை முறைப் படுத்தும் நெறிமுறைகள் ஆகியவை ஒரே மாதிரியாக இருக்கின்றனவே, அது ஏன்? (1, ப. 36) — அவரது புராணவியல் பற்றிய நூலில் உலகின் பல்வேறு பட்ட இனக்குழுக்களில் வழங்கும் புராணக்கதைகள், ஒரேவித அம்சங்களைக் கொண்டுள்ளனவே, அது ஏன்? என்ற கேள்வியை எழுப்புகிறார். இதுபோன்ற கேள்விகளுக்குப் பதிலாகத்தான் அவற்றிற்கிடையில் பொது அமைப்பு நிலவு கிறது என்ற முடிவுக்கு அவர் வருகிறார். ''பொதுவான, ஆனால் உள்ளடங்கி ஒளிந்திருக்கும் விதிகளின் செயல்பாட்டு விளைவுகள்'' என்று (1, ப. 36) அவற்றை மதிப்பிடுகிறார்.

தத்துவத்தில் முன்பே இப்பிரச்சினை பேசப்பட்டுள்ளது. உலகின் ஒருமை என்ற கோட்பாட்டின் மூலம் இது விளக்கப்பட்டுள்ளது. ஹெகலும் மார்க்சும் இது தொடர்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கவர்கள்.

ஹெகல், கருத்தின் (ஆன்மாவின்) வரலாற்று ரீதியான வளர்ச்சி என்று உலகின் ஒருமையை விளக்குவார். இனக்குழு வாழ்வுக் காலம் ஆன்மாவின் வளர்ச்சியில் மிகப் பழமையான காலம். இக்காலத்தில் ஆன்மா தன்னைச் சிறிதேனும் உணராமல் இயற்கையில் அமிழ்ந்து கிடந்தது. தர்க்கரீதியான சிந்தனை அக்கால மனிதனுக் குக் கிடையாது. உணர்ச்சி பூர்வமான உறவுகளும், உணர்ச்சிக் குறியீடுகளுமே அக்காலத்தின் பொதுத்தன்மைகள் என்பார் ஹெகல். இந்நிலையில் வாழும் வரலாற்றுக் கட்டம் உலகின் எல்லா இடங்களிலும் ஒரேவிதமாகத்தான் தனது பொதுத்தன்மைகளை வெளிப்படுத்தும் என்பார் அவர்.

மார்க்சியம் உலகின் ஒருமை என்ற கோட்பாட்டைச் சமுதாய வரலாற்றுக்குப் பொருத்தி அதனை வரலாற்றின் ஒருமை என்று விளக்கும். வரலாற்றின் ஒவ்வொரு வளர்ச்சிக் கட்டத்திலும் நிலவும் ஒருமைக்கு ஆதாரமாக விளங்குவது அக்காலத்திய உழைப்பு நடவடிக்கையின் வளர்ச்சி நிலை. உணவு சேகரித்தல், உணவு சேகரித்தலிலிருந்து உணவு உற்பத்திக்கு மாறிச்செல்லுதல், எல்லை கட்டப்படாத பரப்புரீதியான வாழ்வுமுறை (Extensive form of living) போன்றவை இனக்குழு வாழ்வின் அடிப்படைத் தன்மைகள். உற்பத்தி வாழ்வின் ஒரே வளர்ச்சி நிலையிலுள்ள இனக்குழுக்களின் ரத்த உறவுமுறை, புராணங்களின் அமைப்பு ஆகியவை பொதுவாக ஒரே மாதிரியாக இருக்கும் என்பது மார்க்சிய முடிவு.

லெவி-ஸ்ட்ராஸ் இதனை வேறுவிதமாகச் சொல்கிறார். இனக்குழு மனிதனின் மனஅமைப்பு பொதுத்தன்மை கொண்டது என்கிறார். இப்பதில் இன்னும் ''ஏன் அத்தகைய பொதுஅமைப்பு நிலவுகிறது?'' என்ற கேள்விக்கான பதில் ஆகாது. இருப்பினும் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் அந்தப் பொதுஅமைப்பை எப்படிக் காண்கிறார் என்பதை இரண்டு எடுத்துக்காட்டுகளின் மூலம் காண்போம்.

1. உறவுமுறை அமைப்பு:

''உறவுமுறை அமைப்பில் முழுக்க வேறுபட்ட இரண்டு யதார்த்தங்கள் உள்ளன'' என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் (1, ப. 39).

முதலாவது : மேலோட்டமானது. நாம் பெரிதும் அறிந்தது. இதனை லெவி-ஸ்ட்ராஸ் உறவுமுறைப் பெயரமைப்பு (System of appellations) என்கிறார். குழந்தையைப் பெற்றவளைத் தாய் என்கிறோம். பெறப்பட்ட குழந்தையை மகன் அல்லது மகள் என்கிறோம். தாயின் சகோதரன் மாமன் என்றழைக்கப்படுகிறான். உடன்பிறந்தோர் சகோதர-சகோதரிகள் என்று அழைக்கப்படுகின்றனர். ஆக, ரத்த உறவு கொண்டோர் சில உறவுமுறைப் பெயர்களைப் பெறுகின்றனர். இந்த மொத்த அமைப்பையே லெவி-ஸ்ட்ராஸ் பெயரமைப்பு என்று குறிப்பிடுகிறார்.

இரண்டாவது அமைப்பு: இது மேற்பார்வைக்கு உடனடியாகத் தெரியாதது. ஆயின் இதுவே குடும்ப உறுப்பினர்களுக்கிடையிலான உறவுகளை நிர்ணயிப்பது. அவர்கள் ஒருவருக்கொருவர் பழகிக் கொள்ளவேண்டிய விதம், நெறிமுறைகளை இது வகைப்படுத்துகிறது. இதனை லெவி-ஸ்ட்ராஸ் உறவு நெறிமுறை அமைப்பு என்கிறார் (Systems of Attitudes). மாமன் மருமகனிடம் அல்லது மருமகளிடம் எப்படி நடந்து கொள்ளவேண்டும், தாய் மகனிடம், மகன் தாயிடம் எவ்வாறு நடந்துகொள்ளவேண்டும், அவர்களுக்கிடையிலான உறவுகளில் எவையெவை அனுமதிக்கப்படுகின்றன, ஒருவருக்கொருவர் செய்யவேண்டிய கடமைகள் என்னென்ன-இவையெல்லாம் நெறிமுறை அமைப்பால் நிர்ணயிக்கப்படுகின்றன.

நெறிமுறை அமைப்பில் கவனிக்கத்தக்கது ஒன்று உண்டு. இவ்வமைப்பு நெறி முறைகளை நிறுவுவதற்குச் சடங்குகள், தடைகள், வழக்கங்கள் ஆகியவற்றைப் பயன்படுத்துகிறது. அவற்றின் அர்த்தம் சம்பந்தப்பட்ட மனிதர்களால் புரிந்து, கொள்ளப்படாதது. உணர்வற்ற மனஆழங்களுக்குள் அவை பதிக்கப்படுகின்றன. அவற்றின் நோக்கம் நெறிமுறைகளை வலுவாக நிறுவுவதாகும்.

ஆயின் இந்த நெறிமுறை அமைப்பு ஏன் தோன்றியது? எப்படித் தோன்றியது?

''உறவுப் பெயரமைப்பில் தோன்றும் முரண்பாடுகளைத் தீர்க்கும் நோக்குடன் நெறிமுறை அமைப்புத் தோன்றியது'' என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ். வேறு சில வார்த்தைகளாலும் அது எவ்வாறு தோன்றுகிறது என்று விளக்குகிறார். உறவுப் பெயரமைப்பின் தொடர்ச்சியாக, ஆனால் அதிலிருந்து வித்தியாசமான ஒன்றாக நெறிமுறை அமைப்புத் தோன்றியது என்கிறார். பெயரமைப்பால் எல்லாவற்றையும் உணர்த்தமுடியாதிருப்பதால், இன்னும் உணர்த்த வேண்டியவைகளை உணர்த்துவதற்காக நெறிமுறைகள் தோன்றின என்கிறார். நெறிமுறை அமைப்பு இணைவாக்கத் (Synthetic) தன்மைகொண்டது என்கிறார். பெயரமைப்பைத் தன்னுள் இணைத்துக்கொண்டு நெறிமுறை அமைப்பு விளங்கும் என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் (1, ப. 40).

மார்க்சிய இயங்கியல், வளர்ச்சியை இதேமுறையில்தான் சித்தரிக்கிறது. முரண்பாடு தீர்வினைத் தேடுகிறது. முரண்பாட்டின் இரண்டு பக்கங்களான எதிர்மறைகள் மூன்றாவது நிலையில் இணைவாக்கரீதியாகத் தீர்வு காணுகின்றன. இதுவே வளர்ச்சி எனப்படுகிறது. பழையநிலைகள் புதியநிலைகளால் மலட்டுத்தனமாக மறுக்கப்படுவதில்லை. மாறாக அவை உள்ளீடாக ஜீரணித்துக் கொள்ளப்படுகின்றன. வளர்ந்தநிலை முந்தியதை மறுப்பதில் தக்கவைத்துக்கொள்ளுதல், விலக்குதல் (Preservation, Annulment) என்ற இரு அம்சங்களுமே உண்டு.

உழைப்பின் குறிப்பிட்ட ஒரு வளர்ச்சிநிலையில் ஏற்படும் முரண்பாடுகள் உழைப்பின் தொடர்ந்த வளர்ச்சிக்கு மூலாதாரமாக விளங்குகின்றன உழைப்பு நடவடிக்கை என்பது மனிதன் இயற்கைஎன்ற எதிர்மறைகளுக்கிடையிலான முரண்பாடுகளின் இணைவாக்கரீதியான தீர்வே ஆகும். குறிப்பிட்ட ஒரு சமூக அமைப்பில் ஏற்படும் முரண்பாடுகள் வரலாற்று வளர்ச்சியை நிர்ப்பந்திக்கின்றன. அனுபவ ரீதியான அறிதலில் (Empirical Cognitism) விளையும் முரண்பாடுகள், கொள்கை ரீதியான அறிதலுக்கு (Theoritical Cognition) மனிதனின் அறிதல் நடவடிக்கையை இட்டுச் செல்லுகின்றன.

ஹெகல் தனது 'தர்க்கவியல் விஞ்ஞானம்' என்ற நூலை மூன்று மிகப்பெரும் அத்தியாயங்களாகப் பிரிப்பார். அவை முறையே:

1. இருத்தல் இயல்
2. சாராம்ச இயல்
3. கருத்தியல்

இந்த மூன்று பகுதிகளும் முரண்பாடுகளின்மூலம் வளர்ச்சி பெறும் உட்தொடர்பு கொண்டவை. இருத்தலில் ஏற்படும் முரண்பாடுகள் சாராம்ச இயலுக்கு இட்டுச் செல்லும். இருத்தலுக்கும் சாராம்சத்திற்கும் ஏற்படும் முரண்பாடுகள் கருத்தியலில் தீர்வு காணும். முரண்பாட்டின் தீர்வு இயங்கியலில் எப்போதுமே இணைவாக்கத் தன்மை கொண்டது.

லெவி-ஸ்ட்ராஸ் பெயரமைப்பிலிருந்து நெறிமுறை அமைப்புத் தோன்றும்விதத்தைச் சித்தரிப்பதில் மேலே குறிப்பிட்ட இயங்கியல் அணுகுமுறையையே காணுகிறோம்.

2. புராணங்களின் அமைப்பு :

புராணங்கள் லெவி-ஸ்ட்ராஸின் மிகப்பெரிய ஆய்வுப்பொருள். முன்பே குறிப்பிட்டதுபோல, அவற்றில் ஒரு நிலையான ஒழுங்குமுறை நிலவுகிறது என்பதை நிறுவுவது அவரது பணியாகும். ''புராணவியல் விஞ்ஞானத்திற்கு ஓர் அறிமுகம்'' என்ற இவரது மிகப்பெரிய நூல் அமெரிக்கச் செவ்விந்தியர்களின் சுமார் 800 புராணக் கதைகளை ஆய்வு செய்துள்ளது. முதல் பார்வையில் எவ்விதத் தொடர்புமின்றித் தோன்றும் தனித்தனிக் கதைகளின் உள்ளீடாக விளங்கும் பொதுஅமைப்பு அவரால் அறியப்பட்டுள்ளது.

தனது நூலின் தொடக்கத்தில் பொரோரோ இனக்குழுவின் ஒரு கதையிலிருந்து தனது ஆய்வினைத் துவக்குகிறார். அதே கதை பக்கத்து வட்டாரங்களில் வேறு சில விதங்களிலும் (variations) வழங்குவதை நம் கவனத்திற்குக் கொண்டு வருகிறார். அவற்றையும் தமது ஆய்வுக்குள் கொண்டு வருகிறார். ஒரே

கதை ஏன் இப்படிப் பலவிதமாக வழங்குகிறது? என்ற ஒரு கேள்வியை இந்த இடத்தில் எழுப்புகிறார்.

அடுத்து, பொரோரோ கதையின் சம்பவங்களைக் கொண்டிராத, ஆனால் அதே கதைக் குறியீடுகளைக் கையாண்டுள்ள இன்னும் சில கதைகளையும் தமது ஆய்வுக்குள் கொண்டு வருகிறார். குறியீட்டுரீதியாக இக்கதைகளுக்குள் உட்தொடர்பு உள்ளதை விளக்குகிறார்.

அதேபோலக், குறியீடுகள் வேறு வேறானவையாக இருந்தாலும், முதலில் எடுத்துக் கொண்ட கதைகள் பேசிய அதே பிரச்சினையைப் பேசும் கதைகளையும் ஆய்வுக்குள் கொண்டு வருகிறார். இப்படியாகக் குறியீடுகள், அர்த்தம் என்கிற அளவுகோல்களைக்கொண்டு கதைகளைத் தேர்வு செய்து தமது ஆய்வு வட்டத்தை அதிகமாக்கிக் கொண்டே செல்லுகிறார்.

''ஒரே ஒரு இனக்குழுவின் ஒரே ஒரு கதையை எனது தொடக்கமாக — மையமாக — எடுத்துக் கொள்கின்றேன். பின் அதே இனக்குழுவின் பிற கதைகளையும் சேர்த்துக் கொள்கிறேன். படிப்படியாக எனது ஆய்வுக்களத்தை அதிகமாக்குகிறேன். அருகிலுள்ள பிற இனக்குழுக் கதைகளை நோக்கி நகருகிறேன். இறுதியாக வெகு தூரத்திலுள்ள இனக்குழுக்களின் கதைகளுக்கும் சென்று சேருவேன். ஆயின் சகல கதைகளையும் இணைக்கும் மையமாக முதலில் எடுத்துக்கொண்ட பொரோரோ கதை அமையும்'' (2, Vol. I, p.1).

''நான் மையத்திலிருந்து சுற்றுப்புறம் நோக்கி நகருகிறேன். முதலில் குறிப்பிட்ட ஒரு கதையின் குறியீட்டுக்களத்தை நிறுவுகிறேன். பின் பிற கதைகளின் குறியீட்டுக்களங்களையும் நிறுவுகிறேன்'' (2, Vol. I. p. 4).

''குறைந்த அல்லது அதிகஅளவு ஆரங்களைக் கொண்ட பல வட்டங்களை வரைந்து கொண்டே நான் (மையத்திலிருந்து சுற்றுப்புறமாக) நகர்ந்தேன். ஒவ்வொரு வட்டத்தின் மூலமும் ஒவ்வொருவகைப்பட்ட கதைகளை என்னால் சேர்க்க முடிந்தது. அவற்றைப் பிற கதைகளுடன் தொடர்புபடுத்த முடிந்தது. ...... வடிவம், சம்பவங்கள், நிறம் ஆகியவற்றால் வேறுபட்டவைகளாகத் தோன்றிய அக்கதைகளை ...... கவனமாகக் கிழித்து, ஒட்டவைத்து, தைத்து ஒழுங்கான ஒரேமாதிரியான முழுமை ஒன்றை உருவாக்க முடிந்தது'' (2, Vol. II, pp.561—562)

புராணக்கதைகளின் அமைப்பைக் கண்டறிய லெவி-ஸ்ட்ராஸ் பயன்படுத்தும் ஆய்வு உத்திகளைக் கீழ்க்கண்டவாறு வகைப்படுத்தலாம் :

1. புராணக்கதைகளை அவற்றின் குறியீடு — அர்த்தம் ஆகியவற்றை மட்டுமே அடிப்படையாகக் கொண்டு சம்பந்தப்படுத்துகிறார். உதாரணமாக அவரது ஆய்வு எல்லைகள் பரவும் திசையும், அந்த இனக்குழுக்கள் வரலாறு பூர்வமாக பரவிய திசையும் ஒன்றாக இருப்பதில்லை.

2. எந்தவிதமான புறச்சூழல்களையும், விளக்கங்களையும் அவர் தமது புராணவியல் ஆய்வுகளுக்குள் வெளியிலிருந்து புகுத்துவது கிடையாது. புராணக் கதைகள் அவற்றின் சுயபோக்கிலேயே, உள்ளீடாகவே விளக்கத்தைச் சென்றடைய அனுமதிக்கிறார். அதாவது புராணங்களை அவற்றின் எல்லாவித சமூக, புறச்சூழல்களிலிருந்தும் தனிமைப்படுத்தி ஆய்வு செய்கிறார்.

3. கணிதத் தர்க்கவியலின் ''குறைத்தலும் நிறைத்தலும்'' (Method of Approximation) என்ற உத்தியை அவர் பயன்படுத்துகிறார். முதல் கட்ட ஆய்வில் மிக முக்கியமான தகவல்களை மட்டுமே பயன்படுத்துவார் (First Approximation). இரண்டாவது கட்ட ஆய்வில் முன்பு முக்கியமற்றவைகளென விடப்பட்டவற்றில் ஒரு பகுதி, ஆய்வுக்குள் சேர்த்துக் கொள்ளப்படும் (Second Approximation). இப்படியே படிப்படியாக முழுத்தகவல்களையும் ஆய்வு வட்டத்திற்குள் கொண்டு வருவது மற்றொன்றாகும்.

ஆயின் இவ்வகை உத்திகள் மூலம் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் கண்டறியும் புராணங்களின் அமைப்பு எது?

''ஏதாவது ஒரு முரண்பாட்டின் தீர்வுக்கான தர்க்கவியல் மாதிரியை (Model) உருவாக்குவது புராணக்கதைகளின் நோக்கம்'' என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் (1. ப.206). இந்த அர்த்தத்தில் புராதன மனிதனின் சிந்தனை தற்கால மனிதனின் சிந்தனையிலிருந்து அடிப்படையில் வேறுபட்டதல்ல என்கிறார் அவர்.

சாவு-வாழ்வு என்ற முரண்பாட்டை (எதிர்மறைகளை) உதாரணமாக எடுத்துக் கொள்ளுவோம். இந்த எதிர்மறைகளுக்கிடையிலான முரண்பாடு தீவிரமானது; தீர்க்க முடியாதது. புராதன மனிதன் இந்த முரண்பாட்டிற்குத் தீர்வுகாண முனைகிறான். இம்முரண்பாட்டின் எதிரெதிர் பக்கங்களைக் குறியீடுகளாக்கிக் கதைபுனையத் தொடங்குகிறான். இதையே கதைபாடத் தொடங்குகிறான்.அல்லது கதை இசைக்கத் (reciting) தொடங்குகிறான் என்று குறிப்பிடலாம். உடனடியாக அவனால் எந்த ஒரு தீர்வினையும் கண்டுவிடமுடியாது. அதாவது ஒரே கதையில், ஒரே இசைத்தலில், ஒரே முயற்சியில் அவனால் ஆரம்ப முரண்பாட்டின் தீர்வினைக் கண்டுவிட முடியாது. மீண்டும் மீண்டும் கதை புனைகிறான்; கதையை விளக்க முயலுகிறான். பலவிதங்களில் அம்முரண்பாட்டையும் அம் முரண்பாடு அவனது மனத்தில் ஏற்படுத்தும் பாதிப்புகளையும் அவன் இசைக்கிறான். இவை ஒவ்வொன்றுமே அம்முரண்பாட்டின் தீர்வினை அல்லது தீர்வுகளை அவன் தேடும் கடுமையான முயற்சிகளாகும்.

ஒரே கதை ஏன் பலவித வடிவங்களில் வழங்குகிறது? என்ற ஒரு கேள்வியை லெவி–ஸ்ட்ராஸ் முன்வைத்தார் என்று முன்பு குறிப்பிட்டோம். அதற்குரிய பதிலே இப்போது அவர் கூறும் முரண்பாட்டின் தீர்வினைத் தேடும் இசைத்தல் முயற்சிகள் என்பதாம்.

இவ்வித இசைத்தல்களின்போது உடனடியாகத் தீர்வுகள் கண்டுபிடிக்கப்படுவதில்லை. ஆனால் தீர்வுக்கு முன்னோடியாக விளங்கக்கூடிய சில தற்காலிகத் தீர்வுகள், இடைத்தீர்வுகள் கண்டுபிடிக்கப்படுகின்றன. அவை தீர்வுகள் அல்ல. ஆனால் ஆரம்ப முரண்பாட்டின் தீவிரத்தைக் குறைக்கக்கூடியவை அவை. ஆரம்ப முரண்பாட்டிற்கும் முழுத்தீர்விற்க்கும் இடையிலான இடையாட்களாக, இடைமைகளாக (Mediators) அவை விளங்குகின்றன.

''பொதுவாக, புராணக்கதைகள் எதிர்மறைப்படுத்துதலின் மூலம் இயங்குகின்றன; இடைமைப்படுத்துதல் மூலம் முரண்பாட்டின் உக்கிரத்தன்மையைப் படிப்படியாக அகற்றுகின்றன'' என்பார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் (1, ப. 201).

ஸுன்யி (Zuni) என்ற இனக்குழுவினரின் புராணக்கதை ஒன்று வாழ்வு - சாவு என்ற கடைக்கோடி எதிர்மறைகளிலிருந்து (அவற்றின் புராணப்படிமங்களிலிருந்து)

தொடங்குகிறது. கதை வளர்ச்சியில் மூன்று இடைமைகள் உருவாக்கப்படுகின்றன. அவை : விவசாயம், போர், வேட்டை. விவசாயம் வாழ்வுடன் நெருங்கியது. போர் சாவுடன் நெருங்கியது. வேட்டை இடைப்பட்டது எனலாம். ஆயின் இம் மூன்றுமே வாழ்வுக்கும் சாவுக்கும் இடையிலான முரண்பாட்டின் தீவிரத்தை மிதப் படுத்துகின்றன.

தொடர்ந்து கதையின் வளர்ச்சியில் இன்னும் சில இடைமைகள் தோன்றுகின்றன. தாவர உணவு, மாமிச உணவு, சேகரிக்கப்படும் உதிரி உணவு (இது தாவர உணவாகவோ, மாமிச உணவாகவோ இருக்கலாம்) இந்த மூன்று இடைமை களில் தாவர உணவு வாழ்வுடன் நெருங்கியது; கொல்லப்பட்ட விலங்குகளின் மாமிச உணவு சாவுடன் நெருங்கியது; உதிரி உணவு இடைப்பட்டது. முதல் வகை இடைமைகளைவிட அதிக அளவில் இந்த இரண்டாவதுவகை இடைமை கள் ஆரம்ப முரண்பாட்டின் தீவிரத்தைக் குறைக்கின்றன.

இவ்வாறு அடுத்தடுத்த இசைத்தல்களின் மூலம் புராணக்கதைகள் வளருகின்றன. அவை அலைஅலையாகப் படைக்கப்படும் இடைமைகள் ஆரம்ப முரண்பாட்டின் தீவிரத்தைக் குறைக்கின்றன. இதுவே புராணங்களின் பொதுஅமைப்பு என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ்.

லெவி–ஸ்ட்ராஸும் ஹெகலும் :

எதிர்மறைகளின் இயக்கம் இடைமைகளின் மூலம் நடைபெறுகிறது என்ற கருத் தைத் தத்துவத்திற்கு தந்தவர் ஹெகல். இடைமைப்படுத்துதல் என்ற சொல் லாக்கம் ஹெகலின் தத்துவத்தில் முக்கியமான ஓர் இடத்தை வகிக்கிறது.

''இடைமைப்படுத்துதல் என்பது முரண்பாட்டின் ஒருபக்கம் இன்னொரு பக்கத் துடன் கொள்ளும் உறவு''.

''இயக்கத்தின் பாதையில் இடைமைகளைக் கண்டடைவதைத் தவிர இயக்கம் முன்னேறி வளர்வதற்கு வேறு பாதைகள் கிடையாது'' (3, Vol. I, pp. 185-186).

''ஒரு நிலையிலிருந்து இன்னொரு நிலைக்கு இயக்கம் இடைமைகளின் ஊடே வளர்கிறது'' (3, Vol. 1, p. 217) என்ற வார்த்தைகள் ஹெகலுக்குச் சொந்த மானவை.

பொதுவாக லெவி-ஸ்ட்ராஸை ஆய்வு செய்தவர்களெல்லாருமே அவரை ஹெகலுடன் ஒப்பிட்டது கிடையாது. ஆனால் இக்கட்டுரைஆசிரியனுக்கு லெவி-ஸ்ட்ராஸ்ஸை ஹெகலுடன்தான் ஒப்பிடவேண்டும் என்று தோன்றுகிறது. காரணங்கள் வெளிப்படையானவை. வாழ்வின் சகல அம்சங்களுக்கும் அறிவார்ந்த விளக்கம் கொடுக்கமுடியும் என்றவர் ஹெகல். யதார்த்தம் அறிவுபூர்வமானது என்பது ஹெகலின் பொதுக்கோட்பாடு. வாழ்வையும் சிந்தனையையும் முரண் பாட்டின் இயங்கியல் என்று சித்தரித்தவர் ஹெகல்.

இதே பொதுநிலைகளை லெவி-ஸ்ட்ராஸும் வரித்துக் கொண்டுள்ளார். ஆனால் ஹெகலின் ஆய்வுப் பொருளாக அமைந்தவை மொத்தப் பிரபஞ்ச வாழ் வும், மனித வாழ்வும். லெவி-ஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுப் பொருளாக அமைவது புராதன மனிதனின் வாழ்வும், புராணங்களும்.

இரண்டாயிரத்துக்கும் அதிகமான பக்கங்களைக் கொண்ட ''புராணவியல்

விஞ்ஞானத்திற்கு ஓர் அறிமுகம்'' என்ற நூலில் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் ஏராளமான புராணவியல் எதிர்மறைகளை வெளிக்கொணருகிறார்.

சமைக்கப்பட்ட உணவு - சமைக்கப்படாத உணவு, பச்சை உணவு - அழுகிய உணவு, ஈரமான - உலர்ந்த, வெளிச்சம் - இருட்டு, கடினமான - மென்மையான, வட்டமான - நீட்டுப்போக்கான, மூடிய - திறந்த, நேரான - வளைந்த, ஆண்-பெண், வானம் - பூமி, மேலே-கீழே, இயற்கை-பண்பாடு, மனிதன் - மிருகம், தாவர உலகம் - விலங்குலகம், தனிமனிதன் - இனக்குழுமம், நிலம் - நீர், ஆடை அணிந்த (மனிதன்) - நிர்வாண (மனிதன்), இனிப்பு-கசப்பு, காலியான - நிறைந்த, அருகிலுள்ள-தூரத்திலுள்ள, முன்னால்-பின்னால், பெற்றோர்-பிள்ளைகள், கோடைகாலம் - குளிர்காலம், நல்ல-கெட்ட, தொடர்ந்த-தொடர்ச்சியற்ற ....

இந்த எதிர்மறைகளெல்லாம் இயங்கியல்ரீதியானவையா? என்ற கேள்வி எழுகிறது. லெவி-ஸ்ட்ராஸ் புராணமனிதனின் சிந்தனைக்கும் நாகரிகமனிதனின் சிந்தனைக்கும் உள்ள ஓர் வேறுபாட்டைச் சுட்டிக்காட்டுகிறார். நாகரிகமனிதனின் கருத்தமைப்புகள் சூட்சுமமானவை; புராணமனிதன் பயன்படுத்தும் எதிர்மறைகள் புலனுணர்வுத் தன்மையும், புலனுணர்ச்சித் தன்மையும் வாய்ந்தவை அவை பிரத்தியட்சத்தன்மை கொண்டவை என்கிறார். அவற்றைத் தொடமுடியும், காணமுடியும், உணரமுடியும். ஆனால் புராணமனிதனும்சரி, நமது கால மனிதனும் சரி எதிர்மறைகளின்மூலம் சிந்தித்தனர்; முரண்பாடுகளின் தீர்வுகளைத் தேடினர்; இடைமைகளின்மூலம் அவர்களின் சிந்தனை வளர்ந்தது. இந்த அம்சங்களில் அவர்களுக்கிடையில் வேறுபாடு இல்லை என்கிறார்.

அதேபோல, புராணங்களை ஆட்கொண்ட பிரச்சினைகளாக லெவி-ஸ்ட்ராஸ் காட்டுவதும், புராதனமனிதனின் வாழ்க்கைப் பிரச்சினைகளே. நெருப்பின் பயன்பாட்டை அறிவது, இயற்கைச் சக்திகளை வென்று நாகரிக வரலாற்றை உருவாக்குவது, விவசாயம் போன்ற வளர்ச்சியடைந்த உழைப்பு நடவடிக்கைகளை மனிதன் கண்டறிவது, வெறும் இயற்கைமனிதன் என்ற நிலையிலிருந்து நாகரிக மனிதனாக உருவாவது, ஆடை அணியத் துவங்குவது, உணவைப் பதப்படுத்திப் பாதுகாத்து வைப்பது, ஒருமித்த உலகநோக்கை உருவாக்குவது - ஆகிய பிரச்சினைகளே புராணங்களில் மேலே குறிப்பிட்ட ஏராளமான எதிர்மறைகளின் மூலம் பேசப்பட்டுள்ளன.

லெவி-ஸ்ட்ராஸின்மீது, ஹெகலின்மீது கூறப்பட்ட அதேவிதக் குற்றச்சாட்டுகளே அவரது விமர்சகர்களால் சுமத்தப்பட்டுள்ளன. லெவி-ஸ்ட்ராஸ் ஒரு கருத்து முதல்வாதி, புராணச் சிந்தனையின் உள்ளடக்கத்தை விலக்கிவிட்டு வெறும் வடிவங்களை மட்டுமே ஆய்வு செய்தவர், தனிமனிதனுக்கு இடமில்லாத வெறும் அமைப்புகளைப் பூஜிப்பவர் என்றெல்லாம் அவர்மீது குற்றச்சாட்டுகள் கூறப்பட்டுள்ளன.

லெவி-ஸ்ட்ராஸ் ஒரு தத்துவவாதி அல்லர். அவரது முழு அக்கறையும் இனக்குழு மனிதன் பற்றிய ஆய்வுகளில்தான். ஆனால் தம்மை விமர்சிப்பவர்களில் பலர் இனக்குழு வாழ்வியலில் தம்மை விமர்சிக்கத் துணியாமல், தத்துவம், மனோவியல் போன்ற தமக்கு அக்கறையில்லாத பிற துறைகளின் கோணத்திலிருந்து தம்மை விமர்சிக்கிறார்கள் என்று அவர் குறைபட்டுக்கொள்ளுகிறார் (2, Vol. IV, p. 624).

''இதுதான் எனது தத்துவம் என்று நான் அக்கறை எடுத்துக்கொள்ளும் தத்துவம் எதுவும் எனக்குக்கிடையாது. என்னுடைய தத்துவம் எதையும் நான் யாருடைய தத்துவத்திற்கும் எதிராக நிறுவ முனையவில்லை. என்னுடைய வாக்கியங்கள் எதற்கும் தத்துவ அர்த்தம் சூட்டுவதை நான் மறுக்கிறேன். எனது படைப்பு களைத் தத்துவரீதியாக எடுத்தாளுவதை நான் வெறுக்கிறேன்'' (2. Vol. IV, p. 624) என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ்.

இருப்பினும் தமது முன்னுரை, முடிவுரைகளில் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் அவ்வப்போது இனக்குழு வாழ்வியல் ஆய்வுகளிலிருந்து வெளியேறி பொதுத்தன்மை கொண்ட தத்துவப் பிரச்சினைகளைப் பேசியுள்ளார் என்பதும் உண்மை.

லெவி-ஸ்ட்ராஸின் தத்துவ நிலைகளைப் புரிந்துகொள்ள அவர் பயன்படுத்தி யுள்ள மூன்று முக்கியச் சொல்லாக்கங்களைப் பற்றிப் பேசியாகவேண்டும். அவை:

1. ''உணர்வற்ற மன வடிவங்கள்''
   (Unconscious mental patterns)
2. ''சுயத்தன்மை கொண்ட அறிபவன் இடம்பெறாத காண்ட்டியம்''
   (Kantism without a transcendental subject)
3. ''இருத்தலுக்கு முந்திய - அறிவார்ந்த தன்மை''
   (Pre-existent rationality)

இவற்றைச் சிறிது விரிவாகக் காண்போம்.

1. உணர்வற்ற மனவடிவங்கள் என்ற கருத்தமைப்பிற்கு லெவி-ஸ்ட்ராஸ் இனக்குழு பற்றிய தம் ஆய்வுகளின்போது வந்து சேருகிறார். ரத்தஉறவுமுறை, சடங்குகள், மந்திரம், புராணங்கள் போன்ற பலவித இனக்குழு வாழ்க்கை அம்சங் களை ஆராய்ந்த லெவி-ஸ்ட்ராஸ் அவற்றின் உள்ளீடாக அமைந்துள்ள பொது அமைப்புகள் மொத்தத்தில் இனக்குழுவினரின் கூட்டுமனத்தின் தன்மைகளே என்ற முடிவிற்கு வருகிறார். மொழியின் ஒலிவடிவங்களைப் படைக்கும் மனிதன் எவ் வாறு அவற்றைப் பிரக்ஞையின்றிப் படைக்கிறானோ அதுபோலவே புராணிய வடிவங்களும் பிரக்ஞையற்ற மனதால் படைக்கப்படுகிறது என்கிறார் அவர் (1, பக். 25-27).

ஆனால் லெவி-ஸ்ட்ராஸின் 'உணர்வற்ற மனம்' பிராய்டின் ஆழ்மனத்திலிருந்து வேறுபட்டது. பிராய்டின் ஆழ்மனம் உணர்வுபூர்வமான மனத்திற்கு எதிராகச் செயல்படுவது; அது தனிமனிதத் தன்மை கொண்டது. அந்த ஆழ்மனம் மனித னின் உடலியல், உயிரியல் தூண்டுதல்களின் மொத்தம் ஆகும். லெவி-ஸ்ட்ராஸின் உணர்வற்ற மனம் தனிமனித மனம் அல்ல. அது சமூகரீதியானது. இனக்குழு மனிதனின் உணர்வற்ற செயல்களைத் தனிமனித ஆழ்மனக் கோணத்திலிருந்து விளக்க முயன்ற போவாஸ் என்ற தமது சக ஆய்வாளரை லெவி-ஸ்ட்ராஸ் விமர்சிக்கிறார். இனக்குழு மனிதனின் மனம் எதிர்மறைகள் மூலம் சிந்திக்கும் போதும், அவற்றைக் குறிப்பிட்ட சில நிலைமாறுபாடுகளுக்கு உட்படுத்தும்போதும் அந்த மனம் அதனை உணர்ந்து செய்வதில்லை அப்படி உணர்வின்றிச் செயல்படும்போதும் அந்த மனம் தர்க்கரீதியாக - ஆனால் உள்ளீடாக அமைந்த தர்க்கரீதியாக-செயல்படுகிறது என்பதே லெவி-ஸ்ட்ராஸின் நிலையாகும். பிராய்டின் தனிமனித ஆழ்மனத்திற்கு இப்படிப்பட்ட உள்ளீடாக அமைந்த தர்க்கவியல் கிடையாது என்பதுவும் குறிப்பிடத்தக்கது.

லெவி-ஸ்ட்ராஸ் ''உணர்வற்ற'' என்ற தம் கருத்தைத் தத்துவவாதிகள் பயன்படுத்தும் ''புறவயமான'', ''பொருண்மையான'' என்ற சொற் பயன்பாடு

களுடன் நெருக்க முயற்சிக்கிறார். ''பொருளாதார வரலாறு என்பதே உணர்வற்ற செயல்பாடுகளின் வரலாறுதான்'' என்கிறார் (1, ப. 30). ''மனிதன் தனது வரலாற்றைத் தானே படைக்கிறான்; ஆனால் அதை அவன் உணர்வதில்லை'' என்ற மார்க்சின் கருத்தையே தானும் சொல்லுவதாகக் கூறுகிறார் (1, ப. 30).

புராதன இனக்குழு வாழ்வில் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் காணுகின்ற அதேவிதமான அமைப்புகள், வடிவங்கள் ஆகியவை மனித உடலிலும், விலங்குலுகவாழ்விலும், பிற இயற்கைப் பொருட்களிலும் இருப்பதைச் சக விஞ்ஞானங்கள் கண்டுபிடித்து வருகின்றன என்பதற்கு ஆதாரங்களை எடுத்துக்காட்டுகிறார் (2, பக். 690-692).

மனிதமனம் தனக்குச் சொந்தமான அமைப்புகளை உலகாகப் புறவயப்படுத்தியது என்பது போன்ற கருத்துக்களுக்கும் லெவி-ஸ்ட்ராஸில் இடமில்லை. மாறாக தாம் கண்டறிந்த பொது மன வடிவங்கள் ''மனதிற்குள்ளேயே பிறந்தவை என்று எந்தக் கட்டாயமும் இல்லை. அவை மனிதமனத்தில் சில சமூகத்தேவைகளின் பிரதிபலிப்புக்களாகவும் இருக்க முடியும்'' என்கிறார் (2, ப. 10). இன்னோரிடத்தில் மனமாக ''உறைந்துவிட்ட'' (Solidified) அமைப்புகளைப் பயில்வதே தமது பணி என்கிறார் (2, ப. 11).

இதுபோன்ற விளக்கங்களிலிருந்து லெவி-ஸ்ட்ராஸின் மனவடிவங்கள் என்ற கருத்தமைப்புக்குத் துல்லியமான ஒரு வரையறையை நம்மால் பெற முடியவில்லை. தமது தத்துவ நிலைகளை அவரே தேடிக்கொண்டிருந்தார் என்ற முடிவுக்குத்தான் வரவேண்டியுள்ளது.

2. தமது தத்துவ நிலைகளை லெ -ஸ்ட்ராஸ் ''சுயத்தன்மை கொண்ட அறிபவன் இடம்பெறாத காண்ட்டியத் தத்துவம்'' என்று ஓரிடத்தில் மதிப்பிடுகிறார். லெவி-ஸ்ட்ராஸின் தத்துவத்தை மதிப்பிடப் புகுந்த ரிக்கவுர் என்ற விமர்சகர் அதனைக் கீழ்க்கண்டவாறு மதிப்பிட்டார்: ''லெவி-ஸ்ட்ராஸின் உணர்வற்ற மனம் பிராய்டின் ஆழ்மனம் அல்ல. அது காண்ட்டின் கூட்டுமனம், வகைப்படுத்தும் மனம், உணர்வற்ற மனம்...... சிந்திக்கும் அறிபவனுடன் தொடர்பில்லாத வகைப்படுத்தும் அமைப்பு அது. .... அது இயற்கையுடன் ஒரேவகைத்தன்மை கொண்டது; ஏன், அதை இயற்கை என்றுகூடச் சொல்லலாம்.'' தமது தத்துவ நிலைகள் பற்றிய இந்த மதிப்பீடு சரியானது என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் (2, ப 11).

காண்ட்டின் தத்துவத்தில் மனிதசிந்தனைக்கு இரட்டைத் தொடக்கம் உண்டு. சிந்தனைக்கு இரட்டைத் தொடக்கம் உண்டு, சிந்தனையின் உள்ளடக்கம் புற உலகிலிருந்து பெறப்படும் தகவல்களால் உருவாகிறது. எனவே புறஉலகத் தகவல்கள் சிந்தனையின் ஒரு தொடக்கம் ஆகும் ஆனால் தகவல்களை மனம் ஒழுங்கமைக்கிறது. மனத்திற்கே சொந்தமான சில மனவடிவங்கள் உண்டு. அவை சிந்தனையின் சுத்த வடிவங்கள். அவை சிந்தனையின் உள்ளடக்கத்தால் (புற உலகால்) நிர்ணயிக்கப்படுபவை அல்ல. இம்மனவடிவங்களே புற உலகத் தகவல்களை (சரக்கை) ஒழுங்கமைக்கின்றன. இதுவே சிந்தனையின் இன்னொரு தொடக்கம் ஆகும்.

இந்த இரண்டாவது தொடக்கத்தையே காண்ட் சுயத்தன்மைகொண்ட (அல்லது அனுபவங்களைக் கடந்த) அறிபவன் என்ற சொற்களால் குறித்தார். அறிபவனின் சுயத்தன்மையாக காண்ட் ''படைப்புத்தன்மை கொண்ட கற்பனை''யைக் குறிப்பிட்டார்.

படைப்புத்தன்மை கொண்ட கற்பனையும், புற உலகிலிருந்து பெறப்படும் தகவல் களும் அவற்றின் இணைவாக்கமாகச் சிந்தனை என்றழைக்கப்படுகிறது. இது காண்ட்டிய தத்துவம்.

ஹெகல் காண்ட்டின் மேற்குறிப்பிட்ட கருத்தில் இயங்கியலின் தொடக்கங்களைக் கண்டார். அது நியாயமானதே. இருப்பினும் காண்ட்டின் ''சுயமான கற்பனை கொண்ட அறிபவன்'' என்ற கருத்து அகவயக் கருத்துமுதல்வாத விளக்கங் களுக்கும் இடம்கொடுத்துவிட முடியும் என்பதை அவர் உணர்ந்தார். எனவே தமது தத்துவ நிலைகளிலிருந்து சில திருத்தங்களையும் ஏற்படுத்தினார் (3, I, பக். 155-160). இதுவே அவரைப் புறவயக் கருத்துமுதல்வாத இயங்கியலராக ஆக்கியது.

லெவி-ஸ்ட்ராஸ் தமது தத்துவநிலைகளைச் ''சுயத்தன்மை கொண்ட அறிபவன் இல்லாத காண்ட்டியம்'' (Kantism without a trascendental subject) என்கிறார். அதாவது புதிய தத்துவச்சூழல்களில் ஒருவித ஹெகலிய முயற்சியில் அவர் இறங்கு கிறார் என்பதையே இது காட்டுகிறது. எல்லாவித அகவய நிலைகளுக்கும், அறிப வனது கற்பனைகளுக்கும் இடமளிக்காத புறவயவாதமாகத் தமது அமைப்பியலை லெவி-ஸ்ட்ராஸ் உருவாக்க முனைகிறார் என்பதையே இது காட்டுகிறது.

லெவி-ஸ்ட்ராஸின் இதுபோன்ற தத்துவநிலைகள் அவரது காலத்திய இருத்த லியல்வாதிகளுடனான மோதல்களினால் பெரிதும் நிர்ணயிக்கப்பட்டது எனலாம். இருத்தலியல்வாதிகள் காண்ட்டின் ''சுயத்தன்மை கொண்ட படைப்புக் கற்பனை கொண்ட அறிபவனில்'' தமது தத்துவ முன்னோடியைக் காண முயன்றனர். சிந்தனைக்கு உள்ளடக்கத்தை வழங்கிய புறஉலகை முழுக்க விலக்கிவிட்டு 'கற்பனை கொண்ட மனிதனிலேயே' அவர்கள் தமது தத்துவ கவனம் முழுவதையும் சுமத் தினர். இதற்கு நேர்எதிரான நிலையை லெவி-ஸ்ட்ராஸ் கொள்ள முனைகிறார்.

3. இருத்தலியல்வாதிகளுக்கும் லெவி-ஸ்ட்ராஸுக்கும் கடுமையான கருத்து வேறு பாடுகள் விளைந்தன என்று மேலே குறிப்பிட்டோம். இதுவே அவரை ''இருத் தலுக்கு - முந்திய - அறிவார்ந்த தன்மை'' என்ற கருத்துக்கும் இட்டு வருகிறது.

இருத்தலியல்வாதிகளை லெவி-ஸ்ட்ராஸ் தீவிரமாக விமர்சித்தார். ''தனது இருத் தலை மட்டும் தியானித்து அதில் தனிமனிதனைப் பரவசமடையச் செய்யும் தத் துவம்'' என்று அவர் இருத்தலியல்வாதத்தை மதிப்பிட்டார். ''மனித யதார்த் தத்தை அதன் வரலாற்று, மானுடவியல் பரிமாணங்களிலிருந்தும் விஞ்ஞான அறிதலிலிருந்தும் துண்டித்து அதனை ஒரு மூடிய, தனித்த சின்னஞ்சிறு உலகமாக ஆக்கிய பெருமை இருத்தலியல்வாதிகளைச் சாரும்'' என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் (2, IV ப. 640).

இதுபோன்ற தத்துவவாதிகள் இனக்குழு வாழ்விலும், புராணங்களிலும் மர்ம அர்த்தங்களையும், அறிவுக்கு அகப்படாத முடிச்சுகளையும்தான் காண விழை கிறார்கள் என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ்.

இதே விவாதத்தின் தொடர்ச்சியாக, தமது முடிவுரையின் கடைசிப் பக்கங்களில் லெவி-ஸ்ட்ராஸ், தத்துவத்திலும், வரலாற்றிலும் ஏற்கனவே பேசப்பட்டுள்ள ''உணர்வின் (பிரக்ஞையின்) முன்னோக்கிய வளர்ச்சி'' என்றால் என்ன என்பதை விளக்குகிறார்.

உலக வரலாறு என்பது அறிவின் (ஆன்மாவின்) முன்னோக்கிய வளர்ச்சி என்ற கருத்தைத் தத்துவத்தில் வலியுறுத்தியவர் ஹெகல் என்பதை நாம் அறிவோம். ஆன்மா ஆரம்பத்தில் அறவே பிரக்ஞையில்லாத நிலையிலிருந்து இயங்கியல்ரீதியாக வளர்ந்து பரிபூரணப்பிரக்ஞை நிலையை அடைகிறது என்பது ஹெகலியம். கிட்டத்தட்ட இது போன்ற ஒரு கருத்தையே லெவி-ஸ்ட்ராஸ் கூறுவதைக் காணுகிறோம்.

மனிதனின் அறிவார்ந்த சிந்தனை, வரலாற்றுரீதியாக இரண்டு கட்டங்களைக் கொண்டிருந்தது என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ். முதல் கட்டத்தில் அதாவது புராணச் சிந்தனையில் அது சிந்தனைக்கு அறிவுபூர்வமான பொது எல்லைகளையும் வெளி அமைப்பையும் வழங்கியது (External frameworks). ''பிற்காலத்தில் விஞ்ஞானரீதியான 'சிந்தனை வளரத்தொடங்கும்போது மேலே குறிப்பிட்ட அந்த அறிவார்ந்த வெளிவடிவங்கள் முழுக்க உள்ளேயும் ஊடுருவி முழுக்க அறிவார்ந்த சிந்தனையாக உருப்பெற்றது'' என்கிறார் லெவி-ஸ்ட்ராஸ் (2, IV ப. 687).

இதுவே தத்துவத்திலும் வரலாற்றிலும் ''பிரக்ஞையின் முன்னோக்கிய வளர்ச்சி'' என்றழைக்கப்பட்டதாகவும், தாம் இதனையே ''இருத்தலுக்கு முந்திய - அறிவார்ந்த தன்மை'' என்று அழைப்பதாகவும் குறிப்பிடுகிறார்.

''இருத்தலுக்கு - முந்திய-அறிவார்ந்ததன்மை இரண்டு வடிவங்களில் நிலவுகிறது. ஒன்று: உலகில் அமைந்துள்ள அறிவார்ந்த தன்மை. உலகுக்கு அறிவார்ந்த தன்மை இல்லாதபட்சத்தில் உலகைச் சிந்தனையாலும் விஞ்ஞானங்களாலும் அறிய முடியாமல் போயிருக்கும். இரண்டாவது: மனிதனின் புறவயச் சிந்தனை. இது உலகோடு இணைந்ததுவே. இருப்பினும் சுயமாக அறிவுபூர்வமாகச் செயல்படுகிறது. புற உலகின் அறிவார்ந்த தன்மையை அறியத் தொடங்குவதற்கு முன்னமேயே சிந்தனைக்கு அத்தன்மை சுயமாகவே உண்டு'' (2. ப. 687).

இந்த வார்த்தைகளில் ஹெகலிய முடிவுகளை மட்டுமின்றி ஹெகல் பயன்படுத்திய அதேவிதமான வாதங்களையும் காணுகின்றோம்.

தாம் ஒரு தத்துவவாதி அல்லர் என்றுதான் லெவிஸ்-ட்ராஸ் தொடங்கினார். அது உண்மையே. இருப்பினும் அவரை ஹெகலியம் நோக்கித் தள்ளிவிட்ட பெருமை அநேகமாக இருத்தலியலாளர்களையே சாரும்.

துணைநூற்பட்டியல்

Hegel, 1974 : Encyclopaedia of philosophical Sciences, I, II & III Vols, (in Russian) :, Moscow.

Levi-Strauss, 1970 — 1981 : Introduction to A Science of Mythelogy, I II III & IV Vols : London.

________ 1983 : Structural Anthropology (in Russian) : Moscow.

கிளாட் லெவிஸ்ட்ராஸ்
தமிழில் *சரசுவதி வேணுகோபால்*

அஸ்டிவாலின் கதை

1963-இலிருந்து லெவிஸ்ட்ராஸும் அவரது உதவியாளர்களும் புராணக்கதைகளைப் பற்றிய அமைப்பியல் ஆய்வுகள் பலவற்றைச் செய்து வந்துள்ளனர். 'அஸ்டிவால்' என்ற ஒரு வீரனின் கதைபற்றிய ஆய்வு லெவிஸ்ட்ராஸால் மேற்கொள்ளப்பட்ட ஒரு மிகச்சிறந்த ஆய்வாகும். அது பிரெஞ்சு மொழியில் இருமுறை வெளிவந்தது. ஆங்கிலத்தில் நிக்கொலஸ் மன் என்பவரால் மொழிபெயர்க்கப்பட்டது.

— மொழிபெயர்ப்பாளர்

கனடாவின் பசிபிக் கடற்கரைப் பகுதிகளில் வழங்கப்படும் '*அஸ்டிவாலின் கதை*' பற்றிய இந்த ஆய்விற்கு இரண்டு நோக்கங்கள் உண்டு. முதல்நோக்கம் புராணக் கதை உருவாகக் காரணமான பல்வேறு நிலைகளைப் (levels) பிரித்துப் பின்பு ஒப்பிடுதல்; இதற்கு நிலவியல், பொருளியல், சமூகவியல், அண்டவியல் (cosmology) ஆகிய ஒவ்வொன்றும் தனக்குரிய சரியான குறியீடுகளோடு, எல்லா நிலைகளுக்கும் பொதுவான, உள்ளே புதைந்து கிடக்கின்ற, அறிவுக்குப் பொருந்துகின்ற ஒரு தர்க்க அமைப்பின் மாற்றுருவமாக நோக்கப்படுதல் வேண்டும்.

இரண்டாவதாக, இப்புராணக்கதையின் பல வடிவங்களை ஒப்பிட்டு, அவற்றிடையேயுள்ள பொருள்வேறுபாடுகளைக் கண்டறிதல் வேண்டும். இவ்வடிவங்கள் ஒரே இனத்தைச் சேர்ந்த மக்களிடமிருந்து சேகரிக்கப் பெற்றுள்ளமையே அதற்குக் காரணம்.

'அஸ்டிவாலின் கதை', சிம்சியன் (Tsimshian) என்னும் பெயர்கொண்ட வட அமெரிக்க இந்திய இனத்தாரின் ஒரு பிரிவினரிடையே வழங்கப்பெறுகிறது. இக்கதையின் நான்கு வடிவங்களை பிரான்ஸ் போவாஸ் 60 ஆண்டுகளுக்கு முன்பு சேகரித்தார் (1895 ; 1902 ; 1912; 1916). 'சிம்சியன்' இந்தியர்கள் பிரிட்டிஷ் கொலம்பியாவில், அலாஸ்காவின் தென்புறத்தில் வாழ்பவர்கள். இவர்கள் வாழும் பகுதி நாஸ், ஸ்கீனா என்ற இரு ஆறுகளின் படுகைகள் இணையும் பகுதியாகும். 'நாஸ்' வடபுறத்திலும், 'ஸ்கீனா' தென்புறத்திலும் வடகிழக்கு-தென்மேற்குத் திசைகளில் முறையே ஓடுகின்றன. ஏறக்குறைய அவை இணைகோடுகள் போலச் செல்கின்றன எனலாம்.

இப்பகுதி மக்கள் மூன்று கிளைமொழிகளைப் (dialects) பேசும் மூன்று பிரிவுகளாகப் பிரிந்து வாழ்கின்றனர். ஸ்கீனாவின் தோற்றப் பகுதியில் 'கிட்ஸ்கன்' என்ற மக்களும், கீழ்ப்பகுதியிலும் கடற்கரைப் பகுதியிலும் 'சிம்சியன்' என்ற மக்களும், 'நாஸ்' ஆற்றின் பள்ளத்தாக்குகளில் 'நிஸ்கா' என்ற மக்களும் வாழ்கிறார்கள்.

போவாஸும், ஹன்ட்டும் 'சிம்சியன்' வட்டார வழக்கில் மூன்று கதைவடிவங்களையும், 'நாஸ்' ஆற்றின் தோற்றப் பகுதியில் 'நிஸ்கா' வட்டார வழக்கில் ஒரு வடிவத்தையும் சேகரித்துள்ளனர். இவற்றில் முதல் மூன்றோடும் ஒப்பிடும்பொழுது இறுதி வடிவம் முக்கியமான வேறுபாடுகளைக் கொண்டு விளங்குவது புரிகிறது.

'சிம்சியர்'களுக்கு உழவுத்தொழில் கிடையாது. கோடைக்காலத்தில் பழங்கள், பெரி, செடிகள், காட்டுக் கிழங்குகள் ஆகியவற்றைப் பெண்கள் சேகரிப்பார்கள்;

*இணைப்பேராசிரியர் (நாட்டுப்புறவியல்), மதுரை காமராசர் பல்கலைக்கழகம், மதுரை.

ஆண்கள் மலைகளில் வாழும் கரடிகளையும் ஆடுகளையும், கடலோரங்களில் வாழும் சீல்களையும் கடற்சிங்கங்களையும் வேட்டையாடுவார்கள். ஆழ்கடலில் வாழும் 'காட்' போன்ற மீன்களையும், கரையோரங்களில் கிடைக்கும் வேறு மீன்களையும் பிடிக்கவும் செய்வர். இருப்பினும் இப்பழங்குடி மக்களின் வாழ்வில் மிக முக்கியமான இடத்தைப்பெறுவது 'ஆற்றுமீன்' பிடித்தல்தான். 'நிஸ்கா' இனத்தார் ஓரிடத்தில் தங்கிவிட்டவர்கள்; ஆனால் 'சிம்சிய' மக்கள் பருவங்களுக்குத் தக்கவாறு இடத்தை மாற்றிக்கொண்டே இருப்பார்கள். 'நாஸ்', 'ஸ்கீனா' ஆகிய ஆறுகளில் மீன்பிடிக்கும் இடங்களுக்கும் கடற்கரைப் பகுதிக்கும் இடையே போய் வந்து கொண்டே இருப்பார்கள்.

குளிர்காலத்தின் இறுதியில் பதப்படுத்தப்பட்ட மீன், காய்ந்த இறைச்சி, பதம் செய்யப்பட்டபழங்கள் ஆகிய உணவுகள் குறைந்து பற்றாக்குறை ஏற்படும்பொழுது, அல்லது தீர்ந்தேபோய்விடும்பொழுது இம்மக்கள் மிகக் கடுமையான பஞ்சத்தில் வாடுகின்றனர்; அதன் எதிரொலியை இப்புராணக்கதையில் காண்கிறோம். அந்தச் சமயங்களில் அவர்கள் 'மெழுகுவர்த்தி மீன்' (Candle fish) என்ற மீனின் வருகைக்காக ஆவலோடு காத்திருப்பர். மார்ச் முதல்தேதியளவில், 'ஸ்கீனா' மக்கள் படகுகளில் சென்று வட்டமிடுவர். பிப்ரவரி 15-இலிருந்து மார்ச்சு 15-வரை 'மெழுகுவர்த்தி மீன் உண்ணும் காலம்' என்றும் மார்ச் 15-இலிருந்து ஏப்ரல் 15 வரை 'மெழுகுவர்த்தி மீன் எண்ணெய் எடுக்கும் காலம்' என்றும் கூறப்படுகின்றன. மெழுகுவர்த்தி மீன் எண்ணெய் எடுப்பதில் ஆண்களுக்குப் பங்கில்லை; ஆனால் பெண்கள் மீன்களைத் தங்கள் திறந்த மார்பகங்களில் அழுத்தி எண்ணெய் எடுப்பர். எண்ணெய் வில்லைகளின் மிச்சங்கள் வீடுகளுக்கு அருகிலேயே கண்பார்வையில் அழுகும்வரை வைக்கப்படும்.

பிறகு இம்மக்கள் 'ஸ்கீனா' ஆற்றின் பக்கம் 'சால்மன்' என்னும் மீன் வகையைப் பிடிப்பதற்காக ஜூன், ஜூலை மாதங்களில் திரும்புவர். இம்மாதங்கள் 'சால்மன்' மாதங்கள் என்றே அழைக்கப்படுகின்றன. மீன்களைப் பிடித்துப் பதம் செய்து வருடத்திற்கு வேண்டியஅளவு சேர்த்துவைத்த பின்பு இவர்கள் மலைகளுக்குச் சென்றுவிடுவார்கள். ஆண்கள் வேட்டையாடியும், பெண்கள் பழங்களையும் 'பெரி' களையும் பரப்பி வைத்தும் இதர நாட்களைக் கழிப்பர். குளிர்காலம் வந்தவுடன் தத்தம் கிராமங்களில் தங்குவர். இப்பருவத்தில் ஆண்கள் சில வாரங்களுக்கு வேட்டையாடப் போவதுண்டு. இறுதியில் நவம்பர் 15 அளவில் குளிர்காலச் சடங்குகள் தொடங்கும் தடை மாதத்தில் (Taboo Month) ஆண்கள் பல்வேறு நியதிகளை (restrictions) வாழ்வில் கடைப்பிடிப்பர்.

'சிம்சியன்' இனத்தார் நான்கு வகையான தாய்வழிக்குடிகளாகப் பிரிக்கப்பட்டிருந்தனர். அவர்கள் தம்மினத்திற்குப் புறம்பே அமைந்த இனங்களில்தான் மணம் செய்துகொள்வர். இவ்வினத்தாரின் நான்கு பிரிவுகள் இன்னும் சிறிய பிரிவுகளாகவும் பிரிக்கப்பட்டிருந்தன. இப்பிரிவுகள் 'கழுகுகள், பெருங்காக்கைகள், ஓநாய்கள், கரடிகள்' என்ற பெயர்கள் கொண்டவை. நிரந்தரமான கிராமங்கள் இப்பிரிவுகளின் தலைவர் தம் இருப்பிடங்களாகும் சிம்சிய மக்களிடையே தலைவர்கள், பிரபுக்கள், சாதாரண மக்கள் என்ற மூன்று பிரிவுகளும் உண்டு. அவ்வப்பிரிவு மக்கள் அவ்வப் பிரிவில்தான் திருமணம் செய்துகொள்ளவேண்டும்.

II

சிம்சியன் வட்டார வழக்கில் 1912–இல் 'சிம்சன்' பட்டினத்தில் போவாஸ் சேகரித்த 'அஸ்டிவால்' கதையின் ஒரு வடிவம் இங்குத் தரப்படுகிறது.

'ஸ்கீனா' ஆற்றுப்படுகையில் பஞ்சம் தலைவிரித்தாடுகிறது. ஆறு உறைந்துள்ளது. ஒரு தாயும், மகளும் வெவ்வேறிடத்தில் வாழ்கின்றனர். அவர்களின் கணவர்கள் பசியின் கொடுமையால் இறந்துவிட்டனர். பஞ்சமில்லாதகாலத்தில் தாங்கள் மகிழ்ச்சியாய் வாழ்ந்த காலத்தை இருவரும் தனித்தனியே எண்ணிப்பார்க்கின்றனர்; கணவர்கள் இறந்தவுடன் இருவரும் ஒருவரை ஒருவர் பார்க்க ஒரே சமயத்தில் விழைந்து ஒரேசமயத்தில் புறப்படுகின்றனர். தாய் ஆறு முடிவடையும் இடத்திலும், மகள் ஆறு தோன்றும் இடத்திலும் வாழ்பவர்கள். ஆகவே தாய் கிழக்கு நோக்கியும் மகள் மேற்கு நோக்கியும் நடக்கின்றனர். இருவரும் ஸ்கீனாவின் உறைந்த படுகையில் நடந்து பாதிவழியில் சந்திக்கின்றனர்.

இருவரும் துக்கமும் பசியும் மேலிட அழுதவாறு ஒரு மரத்தடியில் அமர்கின்றனர். ஓர் அழுகிய 'பெரி'யைக் கண்டு, அதை எடுத்துத் துயரோடு இருவரும் பங்கிட்டுக்கொள்கின்றனர்.

அன்றிரவு, ஓர் அந்நியன் அந்த இளம் பெண்ணைக் (மகளை) காண்கிறான். அவன் பெயர் 'ஹட்செனாஸ்' என்று அவள் அறிகிறாள். 'சிம்சிய' மொழியில் அப்பெயர் 'நல்லறிகுறி காட்டும் பறவை' என்று பொருள்படும். அவன் உதவியால் இரு பெண்களுக்கும் உணவு கிடைக்கத் தொடங்குகிறது. மகள் அவனுடைய மனைவியாகி, ஒரு மகனைப் பெறுகிறாள். அவன் பெயர் அஸ்டிவால் (அசிவா அசி - ஹ்வில் என்று வேறு இருவடிவங்களில் இவன் பெயர் காணப்படுகின்றது). அவன் தந்தை தன் இயற்கையிறந்த சக்திகளினால் அவனை விரைவில் பெரியவனாக வளர்த்து அவனுக்குத் தன்னிடமிருந்த பல மந்திரசக்திவாய்ந்த பொருட்களை அளிக்கிறான். ஒரு வில்லும் சில அம்புகளும் (வேட்டைக்கு மிகத் தேவையானவை) அம்பறாத் தூணி, ஈட்டி / வேல், கூடை, பனிச்செருப்பு, மரப்பட்டையாலான மழை ஆடை, தொப்பி ஆகியன அவன் அளித்தபொருள்களாம். இவையெல்லாம் ஒரு வீரனுக்குத் துன்பம் வரும்பொழுது அதைக் கடக்கவும், அவனை மறைத்துக்கொள்ளவும் அபரிமிதமான உணவுப்பொருட்களைத் தேடவும் மிகவும் தேவையானவை. 'ஹட்செனாஸ்' பின்னர் மறைந்துவிட, கிழவி (அஸ்டிவாலின் பாட்டி) இறந்துபோகிறாள்.

அஸ்டிவாலும் அவன் தாயும் மேற்குத் திசையில் சென்று அவளுடைய பழைய ஊரிலேயே வாழத்தலைப்படுகிறார்கள். பள்ளத்தாக்கில் ஒருநாள் ஒரு வெள்ளைப் பெண் கரடி வருகிறது.

அஸ்டிவால் அதை வேட்டையாடித் தன் மந்திரப் பொருட்களினால் பிடித்துவிடும் நிலையில் அது ஒரு செங்குத்தான ஏணியில் ஏறத்தொடங்குகிறது. அஸ்டிவால் சொர்க்கம் வரை அதைப் பின்தொடர்ந்து சென்று, புல்லும் அழகான பூக்களும் நிரம்பிய பெரிய பரந்தவெளியைக் காண்கிறான். கரடி அவனைத் தன் தந்தை சூரியனின் வீட்டுக்கு அழைத்துச் சென்று, அழகிய பெண்ணாக மாறுகிறது. அவள் தான் 'மாலை நட்சத்திரம்' (Evening star). சூரியன் அஸ்டிவாலுக்குப் பல்வகையான கடும் சோதனைகள் ஏற்படுத்துகிறான். அவற்றில் பலபேர் முன்பு தோற்றுப் போயிருக்கிறார்கள் (பூகம்பத்தினால் ஆடும் மலையில் வலிய ஆட்டை வேட்டையாடுதல், மிகக்குறுகலாக அமைந்த குகையினுள் இருக்கும் சுனையிலிருந்து நீர்கொண்டுவருதல், தன்னை வெட்ட வருவோரை நசுக்குகின்ற ஒரு மரத்தின் கிளைகளைவெட்டிக்கொண்டுவருதல் போன்றவை அச்சோதனைகள்.) ஆனால் அஸ்டிவால் தன் மந்திரப் பொருட்களின் உதவியாலும் தக்க சமயத்தில் தந்தை செய்த உதவியா

லும் எல்லாச் சோதனைகளிலும் வெற்றிபெறுகிறான். சூரியன் அஸ்டிவாலின் திறமைகளைக் கண்டு மகிழ்ந்து அவனைத் தன் மகளுக்கு மணமுடித்து மருமகனாக்கிக் கொள்கிறான்.

அஸ்டிவாலுக்குத் தன் தாயின் நினைவு மிகுதியாகவே, சூரியன் தன் மகளை அழைத்துக்கொண்டு பூமிக்குச் செல்லுமாறு கூறுகிறான். பயணத்துக்குரிய பொருட்களையும், அபரிமிதமான உணவு நிரம்பிய நான்கு கூடைகளையும் அவர்களுக்குத் தந்து அனுப்புகிறான். குளிர்காலப் பஞ்சத்தின் பிடியில் இருந்த ஊர்மக்கள் அவர்களை மகிழ்வோடு வரவேற்கிறார்கள் (அவர்கள் கொண்டுவந்த உணவே காரணம்).

அஸ்டிவாலின் மனைவி பன்முறை எச்சரித்தும், அவன் தன்னூர்ப் பெண் ஒருத்தியோடு சேர்ந்துகொண்டு அவளை ஏமாற்றிவிடுகிறான். அவள் மிகுந்த துன்பத்தோடு திரும்புகிறாள். அவள் பின்னால் அஸ்டிவாலும் கண்ணீரோடு செல்கிறான். சொர்க்கத்திற்குச் செல்லும் வழியில், இடையில் திடீரென அவன் மனைவி அவனைத் தன் பார்வையால் வெட்டிவிட்டு மறைந்து போகிறாள். அவன் இறந்து போகிறான். ஆனால் அவனது தெய்வத்தன்மைமிக்க மாமன் (சூரியன்) அவன் இறப்புக்கு வருந்தி மீண்டும் அவனை உயிர்ப்பிக்கிறான்.

சிலகாலம் வாழ்க்கை சிக்கலில்லாமல் போய்க்கொண்டிருக்கிறது மீண்டும் அஸ்டிவாலுக்குப் பூமிக்குப் போகவேண்டும் என்ற ஏக்கம் பிறக்கிறது. அவன் மனைவி பூமிவரை அவனோடு வர ஒத்துக்கொண்டு அவனைப் பூமியில் விட்டுவிட்டு முடிவாக விடைபெறுகிறாள். தன்னூர்க்குத் திரும்பும் அஸ்டிவால் தன் தாய் இறந்துவிட்ட செய்தியை அறிகிறான். ஒரு பிடிப்பும் இன்றி, கிழக்கு நோக்கி (எதிர்த்திசை) ஆறு இறங்கி ஓடும் வழியில் நடக்கிறான்.

அவன் (ஜினாக்சன் ஜியாகெட் என்ற) ஒரு கிராமத்திற்கு வந்தடையும்பொழுது, அந்த ஊர்த்தலைவனின் மகளை மயக்கி மணம் செய்து கொள்கிறான். முதலில் மிக மகிழ்ச்சியாகவே திருமணம் அமைகிறது. காட்டு ஆட்டை வேட்டையாடுதலில் தன் மைத்துனர்களோடு சேர்ந்து கொள்கிறான்; தன் மந்திரப் பொருட்களினால் அவன் வேட்டையில் பெருவெற்றி பெறுகிறான். இளவேனிற் காலத்தில் குடும்பத்தார் இடம்பெயரத் தொடங்குகின்றனர். 'மெத்லகத்லா' என்ற இடத்தில் தங்கிக் கொண்டு, அங்கிருந்து படகில் 'நாஸ்' ஆற்றில் செல்கின்றனர். ஒரு பெரிய காற்று அவர்களைத் தடுக்கவே 'செமக்சன்' (Ksemaksen) என்ற இடத்தில் தங்குகின்றனர். அங்கு மலைவேட்டையாடுவோருக்கும், கடல் வேட்டையாடுவோருக்கும் உள்ள சிறப்புக்களைப் பற்றிய விவாதத்தில் அஸ்டிவாலுக்கும் அவன் மைத்துனர்களுக்கும் பெரிய சண்டை மூள்கிறது. ஒரு போட்டி வைக்கப்பெறுகிறது. அஸ்டிவால் மலையில் தான் கொன்ற நான்கு கரடிகளோடு திரும்புகிறான். ஆனால் அவன் மைத்துனர்கள் தங்கள் கடல்வேட்டையில் ஒன்றும் கிடைக்காமல் வெறுங்கையர்களாகத் திரும்புகிறார்கள். அவமானத்தாலும், கோபத்தாலும், தங்கள் தங்கையை அழைத்துக் கொண்டு, அஸ்டிவாலைத் தனியே விட்டுவிட்டுச் சென்றுவிடுகிறார்கள்.

ஜித்கத்லா'விலிருந்து மெழுகுவர்த்தி மீன் பிடிப்பதற்காக 'நாஸ்' ஆற்றுக்குச் செல்லும் சில அந்நியர்கள் தம் வழியில் அவனைக் கண்டு அவனைத் தம்மோடு சேர்த்துக் கொள்கிறார்கள்.

முன்னைய குழுவைப்போலவே இக்குழுவிலும் நான்கு அண்ணன்களும் ஒரு தங்கையும் இருக்கவே, அஸ்டிவால் அப்பெண்ணை உடனே மணம் செய்து கொள்கிறான். அவர்கள் 'நாஸ்'ஆற்றின் கரையை அடைந்து அங்கு பட்டினியால் வாடி வாழ்ந்துகொண்டிருந்த 'சிம்சிய' மக்களிடம் புது இறைச்சியையும் 'சால்மன்' மீனையும் பெரும் அளவில் விற்கிறார்கள்.

அந்த ஆண்டு 'மீன் பிடித்தல்' சிறப்பாக அமைந்ததால் எல்லோரும் வீடுதிரும்புகின்றனர். சிம்சிய மக்கள் தம் தலைநகரான 'மெத்லகத்லா' வுக்கும், ஜித்கத்லாவைச் சேர்ந்தவர்கள் அவர்கள் ஊருக்கும் திரும்புகின்றனர், அஸ்டிவால் அவ்வூரில் செல்வந்தனாகவும் புகழ்மிக்கவனாகவும் விளங்கி, ஒரு மகனுக்குத் தந்தையாகிறான். ஒரு குளிர்கால நாளில், அவன் தன் மைத்துனர்களிடம் அவர்களை விட அவன் கடற்சிங்கங்களைச் சிறப்பாக வேட்டையாட முடியும் என்று செருக்குடன் கூறுகிறான். அவர்கள் அனைவரும் கடலுக்கு ஒன்றாகப் புறப்படுகின்றனர். அஸ்டிவால், தன் மந்திரசக்தி வாய்ந்த பொருட்களின் உதவியால் கடற்பாறைகளில் நின்று ஆடிய வேட்டையில் அதிசயிக்கத்தக்க பெருவெற்றியடைகிறான்; ஆனால் அவனை அவனுடைய சினமிக்க மைத்துனர்கள் அங்கேயே உணவோ, நெருப்போ இல்லாத நிலையில் விட்டுச் சென்றுவிடுகிறார்கள். ஒரு புயல்காற்றுவீச, அலைகள் பாறைகள்மீது எழும்பி அடிக்கின்றன. அஸ்டிவால், தக்க சமயத்தில் அவனைக் காப்பாற்ற வந்து உதவிய அவன் தந்தையின் உதவியால் ஒரு பறவையாக மாறி,தன் மந்திரப் பொருட்களை ஒரு தங்குமிடமாகப் பயன்படுத்திக் கொண்டு அலைவீச்சுக்குமேல் இருந்துகொண்டு வெற்றிபெறுகிறான்.

இரண்டு பகலும் இரண்டு இரவும் சென்றபின் புயல் ஓய்ந்தநிலையில், அஸ்டிவால் களைத்துப்போய் உறங்குகிறான். ஒரு சுண்டெலி வந்து அவனை எழுப்பி, அவன் காயப்படுத்திய கடற்சிங்கங்களின் நீருக்கடியில் உள்ள வீட்டுக்கு அழைத்துச் செல்கிறது. ஆனால் அவற்றிற்கு அஸ்டிவாலின் அம்புகள் கண்ணுக்குத் தெரியாததால் அவை தங்களுக்கு ஏதோ பயங்கரமான தொற்றுநோய் வந்து விட்டதாக எண்ணிக் கொண்டிருக்கின்றன. அஸ்டிவால், தன் அம்புகளை வெளியே எடுத்துச் சிங்கங்களைக் குணப்படுத்துகிறான். அதற்குக் கைம்மாறாக அவற்றிடம் தன்னைப் பத்திரமாகத் திரும்பியனுப்ப, உத்திரவாதம் தரும்படி வேண்டுகிறான். ஆனால் துரதிருஷ்டவசமாக, கடற்சிங்கங்களின் வயிற்றுப் பகுதியைக் கொண்டு செய்யப் பெற்ற படகுகள், அஸ்டிவாலின் அம்புகளால் துளைக்கப் பெற்றுப் பயன்படுத்த முடியாதநிலையில் உள்ளன. எனவே கடற்சிங்கங்களின் அரசன் அஸ்டிவாலுக்குத் தனது வயிற்றையே சிறு படகாகக் கடன் அளித்து, அதைத் தாமதமின்றி உடனே திருப்பியனுப்புமாறு கூறுகிறது. நிலத்தையடையும் பொழுது அவன் தன்மனைவியையும் மகனையும் துயர்மிக்க நிலையில் காண்கிறான். அவன் தன் நல்ல மனைவியின் உதவியால் (ஆனால் நல்ல தங்கையில்லை! ஏனென்றால் அஸ்டிவாலின் மீட்சிக்காக அவள் பல சடங்குகளைச் செய்கிறாள்) செதுக்கப்பெற்ற மரத்தைக் கொண்டு கொலைத்தொழில் மிக்க திமிங்கிலங்களைச் செய்து அவற்றிற்கு உயிர் கொடுக்கிறான். அவை தம் செதிள்களைக் கொண்டு படகுகளை உடைத்தெறிந்து, ஈனத்தனமிக்க (அஸ்டிவாலின்) மைத்துனர்களைக் கொல்கின்றன.

ஆனால் மீண்டும் அஸ்டிவால் தன் இளமைப் பருவத்தில் வாழ்ந்த சில இடங்களையும் காட்சிகளையும் காணவிழைகிறான். அவன் தன் மனைவியைப் பிரிந்து 'ஸ்கீனா' படுகைக்குத் திரும்புகிறான். 'கினடாயஸ்' என்ற ஊரில் வாழத்

தொடங்கும்பொழுது அவனோடு அவன் மகனும் வந்து சேர்ந்துகொள்கிறான். அஸ்டிவால் தன் மகனுக்குத் தன் மந்திர வில்லையும் அம்புகளையும் அளித்து, அவற்றிற்குப் பதிலாக ஒரு நாயைப் பெற்றுக்கொள்கிறான்.

குளிர்காலம் வந்தவுடன் அஸ்டிவால் மலைகளுக்கு வேட்டையாடச் செல்கிறான். ஆனால் தன் பனிச்செருப்பை மறந்துவிடுகிறான். அவை இல்லாமல் மேலே போகவும் முடியாமல், கீழே இறங்கவும் முடியாமல் அவன் தன் ஈட்டியோடும் நாயோடும் கல்லாக மாறுகிறான். இன்றும் கூட 'கினடாயஸ்' ஏரிக்கருகில் உள்ள பெரிய மலையின் உச்சியில் ஈட்டியைக் கையில் கொண்ட நிலையில் அவனும் அவன் நாயும் கல் வடிவத்தில இருப்பதைக் காணலாம் (போவாஸ், 1912).

தற்காலிகமாக இந்த ஒரு வடிவத்தை மட்டும் வைத்துக்கொண்டு அதன் அமைப்பில் உள்ள முக்கியமான கருத்துக்களைப் பார்ப்போம். கதையாடல் பல்வேறு நிலைகளில் உள்ள பல உண்மைகளைச் சுட்டிச் செல்கிறது. முதலில் கதை 'சிம்சிய' நாட்டின் இயற்கை நிலவியலையும், அரசியல் நிலவியலையும் காட்டுகிறது; ஏனெனில் கதையில் குறிப்பிடப்பெறும் இடங்களும் ஊர்களும் இன்றும் உள்ளன. இரண்டாவதாக, சிம்சிய மக்களின் பொருளியல் வாழ்க்கையைக் காட்டுகிறது. அஸ்டிவாலின் சாதனைகள் நிகழும்பொழுது 'ஸ்கீனா' வுக்கும் 'நாஸ'க்கும் இடையே பருவகாலங்களில் ஏற்படும் முக்கியமான 'இடம்பெயரல்' களை இம்மக்களின் பொருளியல் வாழ்க்கை ஆட்சி செய்கிறது. மூன்றாவதாக, சமூக, குடும்ப அமைப்பு; கதையில் பல திருமணங்கள், மணமுறிவுகள், கைம்மை இன்னும் தொடர்பான செய்திகளைக் காண்கிறோம். இறுதியாக, அண்டவியல்; அஸ்டிவாலின் இரண்டு பயணங்கள் — ஒன்று சொர்க்கத்திற்கு, மற்றொன்று பூமிக்குக் கீழே சாதாரண அனுபவமாக இன்றி இயற்கைஇறந்த தன்மை வாய்ந்தவையாய் உள்ளன.

1. நிலவியல் :

'ஸ்கீனா' பள்ளத்தாக்கில் இரு கதைத்தலைவிகள் தம் கிராமங்களை விட்டுப் புறப்பட்டு ஒருவர் கிழக்கு நோக்கியும் மற்றவர் மேற்கு நோக்கியும் நடந்து பாதி வழியில் சந்திப்பதில் கதை தொடங்குகிறது. 'நாஸ்' ஆற்றின் அருகில் போவாஸ் சேகரித்த வடிவத்தில் (1902) இருவரும் சந்தித்த இடத்தின் பெயர் ஹ்வில்-லெ-னெ-ஹ்வடா' (அவர்கள் சந்தித்த இடம் என்றே) வழங்கப்பெறுகிறது.

தன் தாயின் இறப்புக்குப் பின்னர், மகள் தன் மகனுடன் தன் ஊரிலேயே (அதாவது அவள் தந்தையின் ஊரில், அவள் தாய் தன் திருமண நாளிலிருந்து தன கணவன் இறந்தநாள்வரை வாழ்ந்த ஊரில்) ஆறு இறங்கி ஓடும் இடத்தில் அமைந்த ஊரில் வாழத் தொடங்குகிறாள், அங்கிருக்கும்போதுதான் அஸ்டிவால் சொர்க்கத்துக்குப் போகும் சம்பவம் நிகழ்கிறது. இங்கு 'சிம்சிய' மொழி பேசப்பட்டாலும், இவ்வூர் சிம்சிய நாட்டை உருவாக்கிய '9 ஊர்க'ளுக்கு அப்பாற்பட்டுத்தான் உள்ளது (போவாஸ் 1912). தன் தாயின் இறப்புக்குப் பிறகு, அஸ்டிவால், ஆறு இறங்கி ஓடும் வழியில், மேற்குத் திசையிலேயே தன் பயணத்தைத் தொடர்கிறான். 'கினகான் சியாகெட்' என்ற ஊரில் தங்கித் திருமணம் செய்துகொள்கிறான். இது 'சிம்சிய' நாட்டில் உள்ள ஊர்தான். இதன் பொருள் 'ஊசியிலை மரத்தின் மக்கள்' என்பதாகும் (Firs). இது 'சிம்சிய' நாட்டின் 9 முக்கிய நகரங்களில் ஒன்றாகும்.

அஸ்டிவால் மெழுகுவர்த்தி மீன் பிடிப்பதற்காக 'நாஸ்' ஆற்றுக்குத் தன் மைத்துனர்களோடு செல்லும்பொழுது அவர்கள் முதலில் ஸ்கீனா ஆற்றின் கழிமுகத்தின் வழியாகச் சென்று, பின்பு கடற்பகுதிக்குச் செல்கின்றனர். பின்னர் சிம்சிய நாட்டின் தலைநகரான 'மெத்லகத்லா'வில் சிறிது தங்குகின்றனர்.

பழைய மெத்லகத்லா, கடலோரப்பகுதியில் 'ஸ்கீனா', 'நாஸ்' ஆகிய ஆறுகளின் கழிமுகங்களுக்கு இடையே அமைந்துள்ளது. கடலோரப்பகுதியில் சற்று வடக்கே தன் மைத்துனர்களால் அஸ்டிவால் முதலில் கைவிடப்பட்ட ஊராகிய 'செமக்சென்' அமைந்துள்ளது.

சிம்சிய மொழி பேசும் பழங்குடிகளாகிய 'சித்கத்லா' என்போர் டால்பின் தீவில் வாழ்கின்ற மக்களாவர். சித்கத்லா என்னும் அவர்களின் பெயர் 'மக்கள் வழி' என்று பொருள்படும். கிழக்கிலிருந்து மேற்குத்திசைக்குப் பயணம்செய்து, அஸ்டிவால் 'நாஸ்' ஆற்றுக்கு அவர்களோடு செல்கிறான். அதாவது தெற்கிலிருந்து வடக்குத் திசையில் நடக்கிறான். பிறகு எதிர்திசையில் அவர்கள் சொந்த ஊருக்கும், பின்னர் மேற்குத் திசையிலும் செல்கிறான். அங்கிருந்து அஸ்டிவால் ஸ்கீனாவுக்குத் திரும்புகிறான். அதாவது மேற்கிலிருந்து கிழக்கே. கதை 'கினடாயஸில் முடிவடைகிறது.

பொருளியல்:

இக்கதையில் காணப்படும் பொருளியல் கருத்துக்கள் நிலவியல் கருத்துக்களைப் போலவே உண்மைவாய்ந்தனவாக உள்ளன. ஒவ்வொரு வடிவமும் குளிர்காலப் பஞ்சத்திலேயே தொடங்குகிறது. அது இம்மக்களுக்கு மிகப் பழக்கமான ஒன்று. டிசம்பர் இடைப்பகுதியிலிருந்து ஜனவரி இடைப்பகுதிவரை, அதாவது 'சால்மன்' மீன் வருவதற்கு முன்பு, சொர்க்கத்திற்குச் சென்று மீளும் அஸ்டிவால் 'நாஸ்' ஆற்றுப் பகுதிக்கு 'மெழுகுவர்த்தி மீன்' பிடிக்க வேனில் காலத்தில் இடம்பெயர்ந்து செல்கிறான். சால்மன் மீன் வரும்பொழுது குடும்பங்கள் 'ஸ்கீனா' வுக்குத் திரும்புகின்றன. இப்பருவகால வேறுபாடுகள் கதையில் வலியுறுத்தப்பெறும் மற்றஉண்மைகளுக்குச் சிறிதும் குறைந்தன அல்ல. நிலத்தில் வேட்டையாடுவோருக்கும் கடல் வேட்டையாடுவோருக்கும் உள்ள வேறுபாடுகளே அவை (அஸ்டிவால் X 'பீர்' மக்கள், அஸ்டிவால் X 'டால்பின்' தீவினர்).

சமூகவியல்:

செய்திகளை நோக்குகையில், மக்கள் வாழ்வியலின் முழு உண்மையையும் கதை சொல்லவில்லை; உண்மையைச் சிலபொழுது சொல்லி, சிலபொழுது விலகி, மீண்டும் உண்மையைச் சொல்கிறது என்பது தெரியவருகிறது.

தொடக்க நிகழ்ச்சிகள் சரியாக வரையறுக்கப்பட்ட சமூகவியல் நிலைகளைக் காட்டுகின்றன. தாயும் மகளும், மகளின் திருமணத்தால் பிரிந்து வாழ்கின்றனர். அப்பொழுதிலிருந்து அவர்கள் தத்தம் கணவரோடு தத்தம் ஊரில் வாழ்கின்றனர். மகள் தன் கணவனுடன் வாழ்வதற்காகத் தன் பிறந்த ஊரிலிருந்து ஆற்றின் மேற்பகுதிக்குச் செல்கிறாள். நாம் இச்சமுதாயத்தைத் 'தாய்வழிஅமைப்பு' உடையதாகவும் அதேபொழுது 'தந்தை வழி நிலத்தில்' வாழ்வதாகவும் (மனைவி தன் கணவன் ஊரில் வாழ்வதாகவும்) கொள்ளலாம். குழந்தைகள் தம் தாய்வழி இனத்தையே சார்ந்தவர் எனினும் தந்தையின் வீட்டில்தான் வளர்க்கப்படுகிறார்களேதவிரத் தாய்வீட்டில் இல்லை.

இது 'சிம்சிய' மக்களின் உண்மைநிலை. போவாஸ் இதைப் பலமுறை வலியுறுத்து கிறார். 'பழைய காலத்தில் பெரிய தலைவர்கள் ஒவ்வொரு பழங்குடியிலிருந்தும் ஓர் இளவரசியைத் தன் மனைவியாகக் கொள்வது வழக்கம். சிலர் 16 அல்லது 18 மனைவியர் வரை கொண்டிருந்தனர். எனவே ஓர் ஆண் தன் மனைவியின் வீட்டில் தங்குவது இயலாத ஒன்றாகிறது. பொதுவாகத் திருமணம் ஆன தம்பதியர் மண மகனின் பெற்றோருடன் வாழ்ந்தனர் என்பதற்குச் சான்றுகள் உள்ளன. எனவே குழந்தைகள் தம் தந்தை இல்லத்திலேயே வளர்ந்தனர் என்கிறார் போவாஸ் (1916).

ஆனால் இக்கதையில், பஞ்சத்தினால் ஆண் / கணவர் வீட்டில் வாழ்தல் இயலாமல் கணவன் இறந்தபின் பெண்களும் தத்தம் இல்லங்களிலிருந்து புறப்படுதலைக் காண்கிறோம். ஒரு மரத்தடியில், உறைந்துபோன ஆற்றின் கரையில், ஆற்றோரத்தின் நடுவில் தாயும் மகளும் இருப்பது, 'தாய்வழிச்' சமுதாய வாழ்வின் மிகச் சிறிய வடிவத்தையே காட்டும். அதாவது அந்த இடத்தில் இருக்கும் உறுப்பினர்கள் ஒரு தாயும் அவள் மகளும் மட்டுமே.

இக்கதையில் அடுத்தடுத்து நிகழும் திருமணங்கள் தாய்வீட்டில்/ஊரில்தாம் நடை பெறுகின்றன, எனவே உண்மையில் காணப்படும் வழக்கத்திற்கு மாறுபட்டதாக இது இருக்கிறது.

முதலில் ஹட்செனாஸின் திருமணம். தெய்வத்தன்மை மிக்க அவனுக்கும் ஒரு மானிடப் பெண்ணுக்கும் திருமணம் நிகழ்கிறது. கணவன் மனைவியின் வீட்டிலேயே, அதாவது மாமியார் வீட்டில் வாழ்கிறான். இத்தகைய தாய்வழி இட வாழ்க்கை 'நாஸ்' ஆற்றில் சேகரிக்கப்பெற்ற வடிவத்தில் தெளிவாக உள்ளது, அவன் மகன் அசி-ஹ்றவில் வளர்ந்த பிறகு, அவன் தந்தை தன் மனைவியிடம் ''உன் அண்ணன்மார் உன்னைத் தேடி வருகிறார்கள்; எனவே காட்டில் நான் ஒளிந்து கொள்ளவேண்டும்'' என்கிறான். அவன் போனபின்பு அண்ணன்மார் அங்கு வந்து மறுநாள் காலை திரும்பிச்செல்கின்றனர். உடனே ஹட்செனாஸ அங்குவர பெண் கள் இருவரும் அண்ணன்மார் ஊருக்குத் திரும்பும்படி கூறியதாகச் சொல்ல, ஹட்செனாஸ் "சரி, நீ உன் வீட்டுக்குப் போ. நான் என் வீட்டுக்குப் போகிறேன்" என்றான். நிறையப்பேர் மறுநாட்காலை அங்குவந்து 'சிட்காடெ'னுக்கு அழைத்துச் சென்று, மாமன்மார் அவர்களுக்குப் பெரிய விருந்து தருகின்றனர்.

கணவன் இடையில் நுழைபவனாக மட்டுமின்றி, மைத்துனர்களால் ஐயம் கொள்ளப்பட்டு, அவர்களால் தாக்கப்பெறலாம் என்ற எண்ணம் ஏற்பட்டு, அஸ்டிவால், தன் மனைவியை விட்டு நீங்குகிறான் (முந்திய மண உறவுகளில் மனைவியர்தாம் அவனை விட்டு நீங்குகின்றனர்.) கடைசியில் தான் பிறந்த 'ஸ்கீனா ஆற்றுப் பகுதிக்கே அவன் வந்து சேர்கிறான். இவ்வாறு இக்கதை ஒரு தாயும் மகளும் தம் கணவர் வீட்டு உறவினரிடமிருந்து விடுதலை பெற்று இணைதலில்தொடங்கி, ஒரு தந்தையும் மகனும் தம்மனைவியர் வீட்டு உறவினரிடமிருந்து விடுவிக்கப்பெற்று இணைதலில் முடிகிறது.

இவ்வாறு சமூகவியல் நோக்கில் கதையின் தொடக்கத்திலும் முடிவிலும் இரட்டை எதிர்மறைகள் இருப்பது போலவே அண்டவியல் நோக்கிலும் இரட்டை எதிர்மறை கள் உள்ளன. முதல் பயணத்தில் சூரியனிடம், சொர்க்கத்திற்குச் சென்று முதலில் கொல்லப்பட்டு, பின்பு உயிர்பெறுகிறான். இரண்டாவது பயணத்தில், கடல்வாழ்

சிங்கங்களின் இருப்பிடத்துக்குச் செல்கிறான். அவற்றைக் காயப்படுத்தி அல்லது கொன்று, மீண்டும் குணமாக்குகிறான். முதல் பயணம் தாய் ஊரில் நிகழும் திருமணத்தில் முடிகிறது. அது ஒரு கலப்புத் திருமணம் (மனிதனுக்கும் தெய்வப் பெண்ணுக்குமிடையில் நிகழ்ந்தது). இத்திருமணம், அஸ்டிவால் தன்னூர்ப் பெண்ணொருத்தியோடு சேர்ந்துகொண்டு மனைவிக்குத் துரோகம் இழைப்பதால் முறிகிறது. அதையும் ஒரு திருமணமாகவே கொள்ளலாம்; அப்பொழுது தன் சொந்த இனத்தில் சொந்த ஊரில் நடந்த திருமணமாக அது அமையும்.

அஸ்டிவால் இரண்டாவது முறையாகக் கடலுக்கு அடியில் செல்லும் பயணம் திருமணத்தில் முடியவில்லை. ஆயினும் முந்திய மண உறவுகளைக் கொண்டவனாகவே அவன் இருக்கிறான். ஆனால் 'சிம்சியர்' களின் தாய்வழி உரிமையும் தந்தை ஊர் வாழ்க்கையும் அமைந்த வாழ்க்கை முறைக்கு எதிராக அவனது செயல்கள் அமைகின்றன. அவன் தன் மனைவிக்குக் கொடுத்த உணவுப் பொருட்களை அவன் மைத்துனர்கள் எடுத்துக்கொண்டு செல்கிறார்கள்.

மணமகனுக்கும் அவன் மைத்துனர்கள், மாமன் ஆகியோருடைய பகைமையோடு தாய் ஊரில் நிகழும் திருமணத்தை, அஸ்டிவால் 'மாலை நட்சத்திரத்தை' மணக்கும்பொழுதும் காண்கிறோம். அஸ்டிவால் தன் மனைவியின் வீட்டில் வாழும்பொழுது, அவனது மாமன் (சூரியன்) அவனிடம் மிகுந்த பகைமையைக் காட்டி, அவன் உயிருக்கே ஆபத்தான கடுமையான சோதனைகளுக்கு அவனை ஆளாக்குகிறான்.

அவன் இரண்டாவதுமுறை செய்யும் திருமணமும் அத்தகையதே. 'பிர்' இனத்துப் பெண்ணை மணக்கும்பொழுது, அவன் மைத்துனர்கள் அவனிடம் மிக்க பகைமை காட்டி, அவனைத் தனியே விட்டுவிட்டுத் தங்கள் தங்கையைத் (அவன் மனைவியை) தம்முடன் அழைத்துச் சென்றுவிடுகின்றனர்.

அவனது மூன்றாம் திருமணமும் முதலில் அத்தகையதே. ஆனால் பிற்பகுதியில் கடற்சிங்கங்களின் இடத்திற்குச் சென்று மீண்டபின் நிலைமை மாறுகிறது. அவன் மனைவி தன் அண்ணன்மார் பின்செல்ல மறுத்து, அஸ்டிவாலைத் தேடி அலைகிறாள். அவன் மீண்டு வந்து அவளோடு சேர்கிறான். அதைவிடவும் இன்னொரு செயல் அவள் செய்கிறாள்; அஸ்டிவால் தன் மைத்துனர்களைப் பழிவாங்க அவள் உதவுகிறாள்; இறுதியில் தந்தை ஊர் வாழ்க்கை வெற்றி பெற்று, முன்பு ஏற்பட்டது போலன்றி, தாய் ஊர் வாழ்க்கைமுறை மாறி அவனது மூன்றாவது மனைவியை அவளது அண்ணன்மாரிடமிருந்து பிரிக்கிறது; அஸ்டிவால் தன் மனைவியைப் பிரிகிறான்; அவன் மகன் தன் தாயைப் பிரிகிறான். ஒரே ஓர் உறவு மட்டுமே நிலைக்கிறது: தந்தை - மகன் உறவு.

IV

இப்புராணக்கதை ஆய்வில் நான்கு நிலைகள் தெளிவாக வேறுபடுத்திக் கண்டறியப் பெற்றுள்ளன. அவை நிலவியல், தொழில் - பொருளியல், சமூகவியல், அண்டவியல் ஆகியன. முதல் இரண்டும் உண்மையில் நிகழும் செய்திகள்தாம். நான்காவதற்கும் உண்மைக்கும் தொடர்பில்லை; மூன்றாவதில் உண்மையும் கற்பனையும் கலந்து பின்னப்பட்டுள்ளன. இத்தகைய வேறுபாடுகள் இருப்பினும் இந்நான்கு நிலைகளையும் இம்மக்களால் பிரித்துக் காணவே இயலாது. ஒவ்வொரு நிலையும் தனித்தனியான உட்பொருள் கொண்டதுபோலவும், ஒவ்வொன்றும் அந்தந்த

நேரத்தில் ஏற்படும் தேவைகளுக்கேற்ப, அவற்றின் தனிப்பட்ட இயல் திறத்திற் கேற்ப, செய்திகளைப் பரப்புவதற்காக அமைந்துள்ளது போலவும் நிகழ்கிறது எனலாம். இப்பொழுது இந்தக் கருத்தின் தன்மையை ஆய்வோம்.

சிம்சியர்களின் பொருளியல் வாழ்க்கையில் குளிர்காலப் பஞ்சங்கள் திரும்பத்திரும்பத் தொடர்ந்து ஏற்படும் நிகழ்ச்சிகள்தாம். ஆனால் இக்கதையின் தொடக்கத்தில் காணப்படும் பஞ்சம் 'அண்டப் படைப்புக் கோட்பாட்டில்' உள்ள ஒரு கருவாகும். பசிபிக் கடலின் வடமேற்குக் கரையோரப் பகுதி நெடுகிலும், உலகு தோன்றிய காலத்து அரக்கன் ஒருவன் தன் கோரப்பசியைத் தணித்துக்கொள்ள மேற்கொண்ட பயணங்களின்போது ஏற்படுத்திய அழிவு இன்றும் இருப்பதாகக் கூறப்படுகிறது. இவ்வாறு 'கம்செம்' (Txamsem) என்ற அப்பகுதி முழுவதும் எப்பொழுதுமே பஞ்சத்தில் அடிபட்டிருப்பதாகவே காணப்பெறுகிறது. ஆனாலும் அந்தப்பஞ்சமே படைப்பின் மூல இயக்க ஆற்றலாக (Primum movers of creation) இங்கு நோக்கப் பெறுகிறது. இந்த அடிப்படையில், முதலில் காணப்படும் இரு பெண்களின் பசி 'இயலுலக அண்டத்திற்குரிய (Cosmic) சிறப்பு வாய்ந்ததாக உள்ளது எனலாம். இப்பெண்கள் பெரிய கொள்கை வாய்ந்த அவதாரப் படைப்புக்கள் அல்லர்.

கதையின் தொடக்க நிலையைக் கீழ்க்காணுமாறு விளக்கலாம்.

இரட்டை எதிர்மறைகள் :

தாய்	×	மகள்
மூத்தவள்	×	இளையவள்
ஆற்றின் இறுதிப் பகுதி	×	ஆற்றின் தொடக்கப் பகுதி
மேற்கு	×	கிழக்கு
தெற்கு	×	வடக்கு

இருவரும் 'நடுவழியில் சந்தித்தல்' என்பது தாய் ஊர் வாழ்க்கை, தந்தை ஊர்வாழ்க்கை இரண்டுக்கும் இடையே இரண்டையும் சமப்படுத்துவது போலுள்ளது. அஸ்டிவால் பிறந்தபின் அவனது பாட்டி அங்கேயே இறக்க அஸ்டிவாலின் தாய் தன் கணவன் ஊரைவிட்டுத் தன்பிறந்த ஊராகிய ஸ்கீனா ஆற்றின் மேற்பகுதிக்கே வந்து, அங்கே இறக்கிறாள், அஸ்டிவால் வாழும் இடம் இனி அவன் கையில், அவன் விருப்பப்படி விடப்படுகிறது.

அஸ்டிவாலின் முதல் வீரச்செயல், இரட்டை எதிர்மறைகள் கொண்டு அமைந் துள்ளது. சொர்க்கம்/பூமி என்ற இணை முதன்மையானது. சொர்க்கத்திற்குத் தன் தந்தை ஹட்செனாஸின் (நற்குறிப் பறவை) உதவியால் செல்கிறான். 'பறவை' என்பது சொர்க்கத்தின் வழியில் வானில் பறந்து திரியும் ஒரு உயிர்; அது மிக உயர்ந்த சொர்க்கத்தில் உள்ள சூரியனுக்கும் பூமியில் வாழும் அஸ்டிவாலுக்கும் மத்தியில் இடையீட்டாளராக (Mediators) விளங்குகிறது. ஆனாலும் அஸ்டிவால் தன் 'பூவுலக இயற்கை'யை விடமுடியாதவனாக உள்ளான். ஒருமுறை தன்னூர்ப் பெண்ணொருத்தியோடு தொடர்பு கொள்கிறான். மறுமுறை தன் ஊரைப் பார்க்க ஏங்குகிறான். இவ்வாறு இந்த முதல் வீரச் செயலில் (நிகழ்ச்சியில்) தீர்க்கவியலாத இரட்டை எதிர்மறைகள் பல அமைவதைக் காண லாம்.

தாழ்வு	×	உயர்வு
பூமி	×	சொர்க்கம்
அகமண உறவுக் கட்டுப்பாடு (endogamy)	×	புறமண உறவுக் கட்டுப்பாடு (exogamy)

மேற்குத் திசையில் செல்லும் அஸ்டிவால் இரண்டவது முறையாக 'தாய்வழிச் சமுதாய மக்க'ளிடையே திருமணம் செய்து கொள்கிறான். அங்கும் சில எதிர் மறைகள் உருவாகின்றன.

மலைவேட்டை	×	கடல் வேட்டை
நிலம்	×	நீர்

அஸ்டிவாலின் பூவுலகத்தன்மை அவனை விட்டுப் போகவில்லை; எனவே அவனுடைய மைத்துனர்களும் மனைவியும் அவனைவிட்டுச் சென்றுவிடுகிறார்கள். அஸ்டிவால் தன் கடைசித் திருமண உறவை ஆற்றுப்பகுதி மக்களிடம் அன்றி ஒரு தீவில் வாழும் மக்களிடம் ஏற்படுத்திக் காள்கிறான். முன்னர்ப்போலவே முரண்பாடு தோன்றுகிறது. அஸ்டிவாலும் அவன் மைத்துனர்களும் நீரடிப் பாறையில் நின்று கடல் வேட்டையாடும்பொழுது, கடல் கொந்தளிப்பினூடே சண்டைநடக்கிறது. அதாவது ஒரே நேரத்தில் நிலத்திலும் நீரிலும் அவர்கள் நிற்கி றார்கள். முந்திய நிகழ்ச்சியில் அஸ்டிவாலும் அவன் மைத்துனர்களும் வெவ்வேறு இடங்களுக்குச் செல்கிறார்கள்; அதாவது அஸ்டிவால் மலைக்குத் தன் காலால் நடந்து செல்ல அவன் மைத்துனர்கள் கடலுக்குப் படகில் செல்கின்றனர். இம் முறை அஸ்டிவாலும் (இந்த) மைத்துனர்களும் படகில் சேர்ந்து செல்கின்றனர். அஸ்டிவால் தன் மலைவேட்டைக்குப் பயன்படுத்தும் மந்திரப் பொருட்களைக் கடல் வேட்டையின்போது பயன்படுத்தும் நேரத்தில் கடற்பாறைகளின்மீது தாவி ஓடும் அவன் திறமையையும் உயர்வையும் மைத்துனர்கள் உணர்கின்றனர்.

பூமியில் பிறந்த வேட்டை வீரனான அஸ்டிவால் கொந்தளிக்கும் கடலில்உள்ள பாறையின் மீது தன்னந்தனியாக விடப்படுகிறான். அவன் தன் மேற்குத் திசைப் பயணத்தின் இறுதிநிலைக்கு வந்துவிடுகிறான். மேற்கண்டவையனைத்தும் நிலவியல், பொருளியல் செய்திகளை உணர்த்துகின்றன, ஆனால் தர்க்கரீதியாக அவனது வீரச்செயல்களை வேறொரு வடிவத்தில் காணலாம். இரட்டை எதிர் மறைகளை இணைத்து வைக்க முயலும், இயலாத தொடர் இடைமைகளாக அவற்றைக் காணலாம். அவை உயர்வு × தாழ்வு, நீர் × நிலம், கடல் வேட்டை × மலை வேட்டை போன்றவை.

அவற்றின் விளைவாக, இடம் சார்ந்த வகையில், கதைத்தலைவன் தோல்வியுறு கிறான். அவன் தோல்வி அவன் தனியாகவிடப்படுவதில் உணர்த்தப் பெறு கிறது. தர்க்கரீதியிலும் அவன் தோல்வியுறுகிறான். மைத்துனர்களோடு கொள்ளும் பகைமையால் இடையீட்டாளர் என்னும் நிலையில் அவன் வெற்றி பெற இயலவில்லை. ஆனால் கதை பின்னோக்கிச் செல்வதுபோல் சென்று மீண்டும் தொடங்குகிறது.

மலையரசனான அஸ்டிவால் ஒரு மலையின் கேலிக்கு உள்ளாகிறான். அது வெறும் பாறை மட்டுமேயன்றிக் கடல் நீரால் சூழப்பட்டுப் பெரும்பகுதி நீரில் ஆழ்ந்தும் உள்ளது. கொடிய விலங்குகளை அடக்கியாள்பவனும், கரடிகளைக் கொல்லக் கூடியவனுமான அஸ்டிவால், கொடிய விலங்குகளைக் கேலிசெய்வது போலுள்ள ஒரு சிறிய பெண் சுண்டெலியால் காப்பாற்றப்படுகிறான். அது, அவன் கடல் மூழ்கிப் பயணம் மேற்கொள்ள உதவுகிறது. முன்பு ஒரு பெண்கரடி, மிக வலிய கொடிய விலங்கு, அவன் வானுலகிற்குச் செல்ல உதவி செய்திருந்தது. ஒரேயொரு செய்தி மட்டும்தான் குறையாகவுள்ளது. இந்தச் சிறிய பெண் சுண்டெலியும் ஒரு பெண்ணாக மாறி அவனைத் திருமணம் செய்துகொண்டிருந்தால் பெண் கரடி

யின் செயலுக்கு ஓர் எதிரிணையாக அமைந்திருக்கும். ஆனால் இத்தகைய செய்தி எந்தக் கதை வடிவத்திலும் காணப்படவில்லையெனினும், சுண்டெலி ஒரு தேவதை என்று கூறப்படுகிறது. 'எலியம்மையார்' ('செம்' Ksem என்ற சொல் ஒரு மரியாதை முன்னொட்டு) என்று கதையில் கூறப்படுகிறது. இதைக் கூர்ந்து நோக்கினால், இந்தத் தேவதை பிள்ளைபெறமுடியாத அளவு முதுமையடைந்த ஒரு பெண் என்பது புலனாகும்; எலி ஒரு 'தலைகீழ் மனைவி' ("Inverse wife").

இது மட்டுமன்று. நூற்றுக்கணக்கான விலங்குகளைக் கொன்ற வீரன் இம்முறை அவற்றைக் குணப்படுத்தவும், அவற்றின் அன்பைப் பெறவும் செல்கிறான். உணவு கொண்டுவரும் அந்தவீரன் உணவாகிறான்; அதாவது கடற்சிங்கத்தின் வயிற்றினுள் அவன் செல்கிறான்.

இறுதியாக, கடலுக்கடியில் உள்ள உலகிற்கு அவன் செல்லுதல், அவனது திரும்புதலுக்கு அடிப்படையாக அமைகிறது; ஏனெனில் அதற்குப் பிறகு அவன் மேற்கிலிருந்து கிழக்கிற்கும், கடலிலிருந்து நிலத்திற்கும், கடலின் உப்பு நீரிலிருந்து 'ஸ்கீனா' வின் நன்னீருக்கும் பயணம் செய்கிறான்.

அஸ்டிவால் தன் மக்களிடம் (தந்தை ஊர் வாழ்க்கைக்கு) திரும்புகையில் அவன் தனக்கு விருப்பமான வேலையை மந்திரப் பொருட்களின் உதவியோடு மீண்டும் செய்யத் தொடங்குகிறான். ஆனால் அவன் அப்பொருட்களில் ஒன்றான ஈட்டியை மறந்துவிடுகிறான்; இத்தவறு அவன் வாழ்வை முடிக்க வல்லதாகிவிடுகிறது. வெற்றிகரமான ஒரு வேட்டைக்குப் பின்பு, மலைப்பகுதியில் பாதி உயரத்தில் சிக்கிக் கொள்கிறான்.

''அவன் எங்கே போகமுடியும்? அவன் மேலும் போகவியலாது, கீழும் வரவியலாது, பக்கவாட்டிலும் போகவியலாது'' என்ற பகுதியை போவாஸ் சேகரித்த கதையில் காணலாம், அந்த இடத்திலேயே அவன் கல்லாக மாறுகிறான்; அதாவது உடல் இயக்கமின்றிப் பக்கவாதம் வந்ததுபோல், சாதாரண மனிதனின் தன்மைக்குச் சுருங்கி, மாற்றமே இல்லாத கல் வடிவத்தைப் பெறுகிறான்; எத்தனையோ தலைமுறைகளாக மக்கள் இந்த வடிவத்தில் அவனைப் பார்த்துக் கொண்டிருக்கின்றனர்.

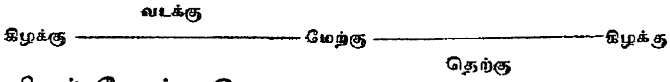
மேற்கண்ட ஆய்வு, இப்புராணக்கதையின் கட்டமைப்பில் உள்ள இரு வேறு நோக்குகளுக்கிடையே ஒரு வேறுபாட்டினைக் காட்டுவதற்கு உதவியாக உள்ளது. அவை கதையில் அடுத்தடுத்துக் காணப்பெறும் நிகழ்ச்சிகளும் திட்டங்களும் ஆகும். நிகழ்ச்சிக்கோவை கதையின் காட்சியளவையில்அமைந்த உள்ளடக்கப் பொருளாகிறது; அவை இரு பெண்களின் சந்திப்பு; இயற்கையிறந்த தன்மை வாய்ந்த காத்தருள்பவனின் (protector) இடையீடு, அஸ்டிவாலின் பிறப்பு, அவனது இளமை, சொர்க்கத்திற்கு அவன் செல்லல், அவனுடைய அடுத்தடுத்த திருமணங்கள், வேட்டையாடுதல் மீன்பிடித்தல் ஆகிய செயல்கள் நிரம்பிய அவனுடைய சிறப்பான பயணங்கள், தன்னுடைய மைத்துனர்களோடு அவன் இடும் சண்டைகள் ஆகியன.

ஆனால், இந்த நிகழ்ச்சிக் கோவைகள் வேறுபட்ட நிலைகளில், தளங்களில், அவற்றோடு உடன் நிகழ்ந்து கொண்டிருக்கும் திட்டத்துடன் (Schemata) ஒத்துச் செல்லும் வகையில், ஒன்றின்மேல் ஒன்று அடுக்கிக் கூறப்படுதலில் அமைக்கப் பெறுகின்றன.

பலர் பாடும் பாட்டிற்குரிய இசை, இரண்டு பரிமாணங்களில், சில விதிகளுக்கு உட்பட்ட எல்லையில் - முதலில் அதன் பண் சார்ந்த வழியில் அதாவது கிடை நிலையிலும், இரண்டாவதாக, சுர இணைப்புச் சார்ந்த திட்டத்திலும் பயன்படுத்தி அதாவது செங்குத்தாகவும் அமைக்கப்பெறுவது போன்றது நிகழ்ச்சிக் கோவைகளின் இரு பரிமாண அமைப்பு. நம் புராணக்கதைக்கு அத்தகைய புதிய திட்டம் ஒன்றை நாம் ஏற்படுத்தவேண்டும் அல்லது கண்டுபிடிக்கவேண்டும்.

1. நிலவியல் :

கதைத்தலைவன் கிழக்கிலிருந்து மேற்கும் பின்னர் மேற்கிலிருந்து கிழக்கும் செல்கிறான். அவனது திரும்பு பயணம் இன்னொரு பயணத்தால் சரிசெய்யப்படுகிறது. அதாவது தெற்கிலிருந்து வடக்கும், மறுபடி வடக்கிலிருந்து தெற்கும்-அவை சிம்சிய மக்களின் பருவகால இடம்பெயரல்களோடு உடனிகழ்கின்றன. வேனிற் காலத்தில் 'நாஸ்' ஆற்றுக்கு மெழுகுவர்த்தி மீன் பிடிக்கவும், கோடைக்காலத்தில் 'ஸ்கீனா' ஆற்றுக்கு 'சால்மன் மீன்' பிடிக்கவும் மக்கள் செல்கிறார்கள்.



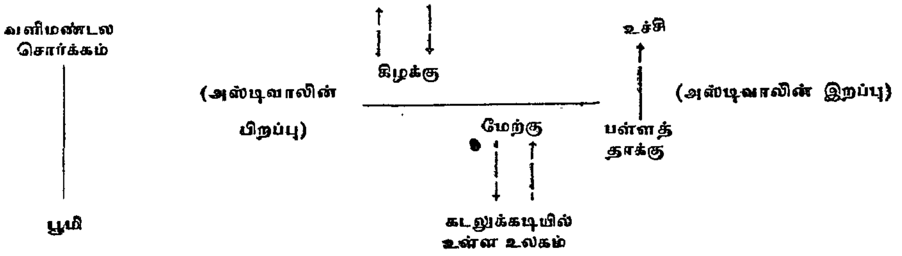
2. அண்டவியல் கோட்பாடு:

இயற்கையிறந்த தன்மை வாய்ந்த மூன்று பயணங்கள், 'தாழ்வு', 'உயர்வு' என்ற இருவேறு நிலைகளுக்கிடையே தொடர்பேற்படுத்துகின்றன.

1. 'ஹட்செனாஸ்' இளைய விதவையைப் (அஸ்டிவாலின் தாய்) பார்க்க வருதல். இதில் 'நற்குறிப் பறவை' என்பது அண்டத்தின் மேற்பரப்பில் உள்ள சொர்க்கத்திலிருந்து வருவதாக எண்ணப்படுகிறது.

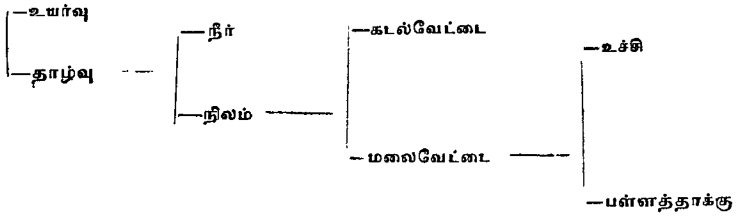
2. 'மாலை நட்சத்திரத்தைத்' தொடர்ந்து அஸ்டிவால் மிகவுயர்ந்த சொர்க்கத்திற்குச் செல்லுதல்.

3. ''எலியம்மையார்'' வழிகாட்ட அவன் கடலுக்கடியில் வாழும் கடற்சிங்கங்களின் இருப்பிடத்துக்குச் (ராச்சியத்திற்கு) செல்லுதல். அஸ்டிவாலின் முடிவு - மலையின் நடுப்பகுதியில் சிக்கிக்கொள்ளும் நிலையில் - சொர்க்கத்திற்கும் பூமிக்கும் இடையே நிகழும் ஓர் இடையீட்டினை அவன் பிறப்பின்பொழுது ஏற்படுத்தப்பட்ட வளி மண்டலம் ஈடுகட்டுவதாகத் தோன்றுகிறது. ஆயினும் அவனால் இன்னும் இரண்டு மிக வேறுபாடான இடையீடுகளை ஏற்படுத்தவே முடியவில்லை (ஒன்று- சொர்க்கத்திற்கும் பூமிக்கும் இடையே - அது உயர்வு × தாழ்வு என்று கொள்ளப்படும். இரண்டாவது, கடலுக்கும் நிலத்துக்கும் இடையே - அது கிழக்கு-மேற்கு என்று கொள்ளப்படும்.



3. ஒருங்கிணைத்தல் :

மேற்கண்ட இரண்டு திட்டங்களும் மூன்றாவது திட்டத்தில் இணைக்கப் பெறுகின்றன. இதில் பல இரட்டை எதிர்மறைகள் உள்ளன; ஒன்றைக்கூடக் கதைத் தலைவனால் தீர்க்க அல்லது தெளிவுபடுத்த முடியவில்லை; அல்லது எப்புதிருக்கும் அவனால் விடைகாண இயலவில்லை.



இவற்றில் முதலாவதும் இறுதியிலுள்ளதும் (உயர்வு × தாழ்வு, உச்சி × பள்ளத்தாக்கு) செங்குத்தாக உள்ளன; எனவே அவை அண்டவியல் திட்டத்தைச் சேர்ந்தவை. இடையிலுள்ள இரண்டும் சமநிலையில் அமைந்தவை; எனவே அவை நிலவியல் திட்டத்தைச் சேர்ந்தவை. இறுதியிலுள்ள உச்சி × பள்ளத்தாக்கு என்ற சிறிய முரண் முன்புள்ள இரண்டு திட்டங்களின் முக்கியமான பண்புகளை இணையச் செய்கிறது; வடிவத்தில் செங்குத்தாக இருக்கும் அது உள்ளடக்கத்தில் நிலவியல் சார்ந்ததாகவுள்ளது உச்சிக்கும் பள்ளத்தாக்குக்கும் இடையேயுள்ள இந்த இரட்டைத்தன்மை - இயற்கை - இயற்கையிறந்த தன்மையாக உருவெடுக்கிறது. கடவுளர் நிலநடுக்கத்தை ஏற்படுத்தும்பொழுது அஸ்டிவாலின் இரங்கத்தக்க நிலை கதையில் முன்பே காட்டப்பெறுகிறது. அஸ்டிவால் தன் பனிச் செருப்பை மறந்து மலையின் நடுப்பகுதியில் சிக்கும்பொழுது அவன் அடையும் தோல்வி இவ்வாறு மூன்று வகைகளில் (நிலவியல், அண்டவியல், தர்க்கவியல்) உள்ளார்ந்த பொருளும் சிறப்பும் பெறுகிறது.

இவ்வாறு இம்மூன்று திட்டங்களும் சுருக்கப்படும்பொழுது, அவை இணைந்து முழுமையாகும் தன்மை நன்கு வெளிப்படுகிறது.

முதல்திட்டம்: இடையறாத நிலையில் எல்லைகளின் (திசைகள்) ஊசலாட்ட நிரலொழுங்கைப் பெற்று விளங்குகிறது.

கிழக்கு ——— வடக்கு ——— மேற்கு ——— தெற்கு ——— கிழக்கு

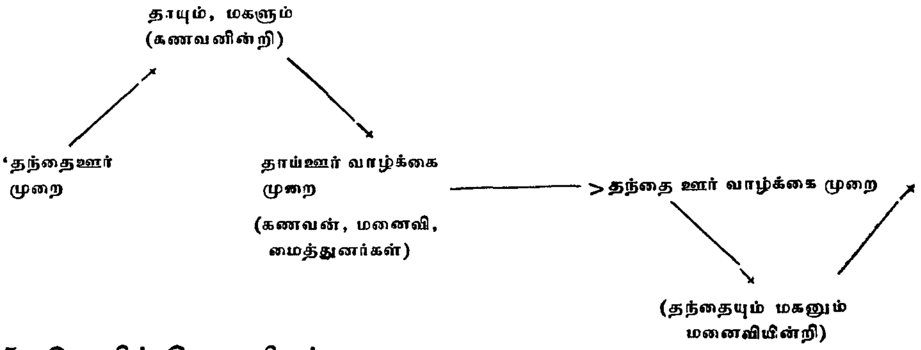
இரண்டாவது திட்டம்: ஒரு பூஜ்யத்தில் தொடங்கி (ஆற்றின்மேற்பகுதியுமின்றி, கீழ்ப்பகுதியுமின்றி நடு இடத்தில் சந்திப்பு நிகழ்கிறது), பின்னர் இடைப்பட்ட வீச்சு நிலையாயுள்ள எல்லைகளின் ஊசலாட்டத்திற்குச் சென்று (காற்று மண்டலம் சார்ந்த வானுலகு (atmospheric heavens)-பூமி-பின்னர் உச்சநிலை வீச்சு வாய்ந்த எல்லைகளின் ஊசலாட்டத்திற்குச் சென்று (பூமி - சொர்க்கம், சொர்க்கம் - பூமி, பூமி - கடலுக்கடியில் உள்ள உலகு, கடலுக்கடியிலுள்ள உலகு - பூமி) இறுதியில் பூஜ்யத்திலேயே (மலையின் உச்சிக்கும், அடிக்கும் இடையிலுள்ள பகுதி) முடிந்து போகிறது.

மூன்றாவது திட்டம்: உச்சநிலை வீச்சு வாய்ந்த எல்லைகளின் (உயர்வு-தாழ்வு) ஊசலாட்டத்தில் தொடங்கி, குறைந்துகொண்டே செல்லும் வீச்சுள்ள எல்லை

களின் பல ஊசலாட்டங்களில் சென்று முடிகிறது (நீர் - நிலம், கடல் வேட்டை- மலைவேட்டை, பள்ளத்தாக்கு - உச்சி).

4. சமூகவியல் திட்டம் : தொடக்கத்தில் 'தந்தை ஊர் வாழ்க்கைமுறை' காணப்படுகிறது. அது மெல்லத் 'தாய் ஊர் வாழ்க்கைமுறை'க்கு மாறுகிறது (ஹட்செனாஸின் திருமணம்); தாய் ஊர் வாழ்க்கைமுறை கொலைத்தன்மை மிக்கதாக ஆகிறது (சொர்க்கத்தில் நடைபெறும் அஸ்டிவாலின் திருமணம்); பிறகு அது வெறும் பகைமையுணர்வுள்ளதாக ஆகிறது (ஃபிர் இனத்து மக்களில் ஒரு பெண்ணை அஸ்டிவால் மணத்தல்); அது நலிவடைந்து இறுதியில் தொடக்க நிலைக்கே மீண்டு, அதாவது 'தந்தை ஊர் வாழ்க்கைமுறைக்கே வருகிறது (அஸ்டிவாலின் கடைசித் திருமணம்).

சமூகவியல் திட்டம் நிலவியல் திட்டத்தைப்போல ஒரு 'அடைத்த அமைப்புக் (closed structure) கொண்டதாக இல்லை. ஏனெனில் தொடக்கத்தில் ஒரு தாயும் மகளும் இருக்கின்றனர். இடையில் ஒரு கணவன் அவன் மனைவி — அவன் மைத்துனர்கள் ஆகியோர் உள்ளனர். இறுதியில் ஒரு தந்தையும் மகனும் உள்ளனர்.



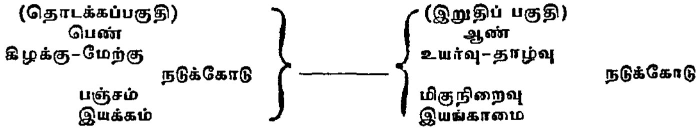
5. தொழில்-பொருளியல் :

கதை குளிர்காலப் பஞ்சத்தோடு தொடங்குகிறது. அது வெற்றிகரமான வேட்டையோடு முடிகிறது. இடையில் கதையில், மக்களின் உண்மையான வாழ்க்கைமுறையில் உள்ள பொருளாதாரச் சுழற்சியையும் உள்ளூர்வாழ் மீன் பிடிப்போரின் பருவகால இடம்பெயரல்களையும் காட்டுகிறது.

பஞ்சம் ——→ மெழுகுவர்த்தி மீன்பிடித்தல் ——→ சால்மன் மீன்பிடித்தல் ——→ வெற்றிகரமான வேட்டை

6. முழுநிலை இணைவு :

இப்புராணத்தை இறுதியில் அதன் இரண்டு துருவங்கள்போலமைந்த முன் மொழிவுச் செய்திகளாகச் சுருக்கினால் (அதாவது கதைத் தொடக்கச்செய்தியும் இறுதிச் செய்தியும் — இடையில் கதையின் இடைப்பகுதியையும் இணைத்துக் கொள்வோம்) ஒரு எளிமையாக்கப்பட்ட விளக்கத்தைப் பெறுவோம்.



குறியீட்டுச் செய்திகளை இங்குப் பிரித்து, கதையில் சொல்லப்பட்டுள்ள செய்தியின் அமைப்பை ஆராய்ந்து முடித்திருக்கிறோம். இனி மீதமுள்ள சொல் அதன் பொருளைக் கண்டுபிடித்துக் கூறுவது.

போவாஸ் 1916 - இல் சேகரித்த இக்கதையின் ஒரு வடிவம் பல கோணங்களில் குறிப்பிடத்தக்க ஒன்றாக உள்ளது. முதலாவதாக, அதில் ஒரு புதிய பாத்திரம் காணப்படுகிறது. அஸ்டிவாலின் இரண்டாவது மனைவிக்குப் பிறக்கும் மகன் 'வாக்ஸ்', தன் தந்தையைப் போன்றே அமைந்த ஒரு வீரன். அஸ்டிவாலின் வீரச்செயல்கள் நிகழ்ந்த பின்னர் இவனது வீரச்செயல்கள் நிகழ்கின்றன. வரிசை முறையில் இவனது செயல்கள் பின்னர்வந்து சேர்வன. இவை முன்பு கூறப்பட்ட அட்டவணைகளோடு தொடர்புடைய ஒத்திசைவான அட்டவணைகளில் அமைக்கப்பெறுகின்றன; முன்னையவற்றைவிட இவை வெளிப்படையாக விளங்கக் கூடியன. கதையின் இறுதிப்பகுதியில், நிகழ்ச்சிக் கோவைகள், கதையினுள்ளே வெளிப்படாதுஅமைந்து கிடக்கும் உட்பொருளை அல்லது செய்தியைச் சென்று அடைவதுபோலத் தோன்றுகிறது. ஒரு வாத்தியக் கச்சேரியில் (பல வாத்தியங்களும் இணைந்தது - orchestra) இறுதியில் இசைக்கப்படுகின்றன ஒத்திசைவான சுரத்தை ஒரு ரசிகன் கண்டுபிடித்து மகிழ்வது போலவே அமைந்துள்ள குவிபொருள் இது என்று சொல்வது பொருத்தமானதாகும்.

அஸ்டிவாலின் இரண்டாவது மனைவிக்கு பிறந்த மகன் பெயர் 'வாக்ஸ்'. இப்பெயர் ''கனமில்லாதது'' என்று பொருள்படும். இவன் தீப்பொறிபோலப் பறக்கக் கூடியவன்.

தந்தையும் மகனும் ஒருவரையொருவர் மிகவும் நேசித்தார்கள்; ஒன்றாகவே வேட்டையாடுவார்கள். எனவே, அஸ்டிவாலை அவன் மைத்துனர்கள் கடலில் தனியே விட்டுவிட்டு வந்தபொழுது அவர்கள் 'வாக்ஸை'த் தங்களோடு வரச் சொன்னது அவனுக்குப் பெருந்துயரத்தைத் தந்தது. தாயும் மகனும் ரகசியமாக அஸ்டிவாலைத் தேடக்கூடச் செய்கிறார்கள்; ஆனால் சிலநாள் சென்று அவனை ஏதேனும் கொடிய விலங்கு கொன்று தின்றிருக்கும் என்றெண்ணித் தங்கள முயற்சியைக் கைவிடுகிறார்கள்.

வாக்ஸ், தன் தந்தையின் வழிகளைப் பின்பற்றிப் பெரிய வேட்டைக்காரனாகத் திகழ்கிறான். அவன் தாய் இறப்பதற்கு முன்பு, அவனுக்கு அவனுடைய முறைப்பெண்ணை (Cousin) மணமுடித்து வைக்கிறாள். அவர்கள் இருவரும் மகிழ்வோடு வாழ்கிறார்கள். வாக்ஸ், தன் தந்தையின் வழிகளில் தொடர்ந்து வேட்டையாடுகிறான். சிலபொழுது தன் மனைவியையும் வேட்டைக்கு அழைத்துச் செல்வான். அவள் இரட்டைக் குழந்தைகளுக்குத் தாயாகிறாள்.

விரைவில் வாக்ஸ் தன் தந்தையோடு வேட்டைக்குச் சென்றதுபோல வாக்ஸின் பிள்ளைகள் அவனோடு செல்கின்றனர். ஒருநாள் தன் பிள்ளைகளோடு, இதுவரை போயிராத ஒரு புதிய இடத்திற்குச் (வேட்டைக்கு) செல்கிறான். அவன் பிள்ளைகள் மலையிலிருந்து தவறி விழுந்து இறந்துபோகிறார்கள். அடுத்த ஆண்டு வாக்ஸ் அதே பகுதிக்கு, தன் தந்தை கொடுத்திருந்த எல்லா மந்திரப் பொருட்களையும் எடுத்துக்கொண்டு வேட்டையாடச் செல்கிறான்; அவன் ஒரே ஒரு பொருளை (அவனது ஈட்டி) மட்டும் எடுத்துச்செல்ல மறந்து விடுகிறான். திடீரென ஏற்பட்ட நிலநடுக்கத்தின் பொழுது, கீழே பள்ளத்தாக்கில் - தொலைவில் தெரிந்த தன் மனைவியிடம் 'சடங்குகளைச் செய்து தன்னைக் காப்பாற்ற வேண்டும்' என்ற செய்தியைச் சொல்ல முயல்கிறான். இயற்கையிறந்த சக்தி

களுக்கு இறைச்சியைக் காணிக்கையாகக் கொடுத்து அவற்றின் கோபத்தைத் தணிக்குமாறு, மலையிலிருந்து கூவுகிறான். ஆனால் அவளுக்கு அவன் கூறுவது தெளிவாகக் கேட்காமல், தவறாகப் புரிந்துகொண்டு, அவன் சொன்னதைத் திருப் பிச் சொல்லி உறுதிசெய்து கொள்ளாமல், தான் செய்ய விரும்பியதை - 'என்னை இறைச்சி சாப்பிடச் சொல்கிறீர்களா?'' என்று அவனிடம் கேட்கிறாள்.

ஊக்கமிழந்த வாக்ஸ் ''ஆம்'' என்கிறான். அவன் மனைவி நிறைய இறைச்சி யைத் தின்று நீரும் குடித்து, திருப்தியாக ஒரு பழைய மரக்கட்டையில் படுத்துக் கொள்கிறாள். அவளுடைய உடம்பு இரண்டாகப் பிளந்து பின்பு சக்கி முக்கிக் கல்லாக மாறுகிறது. அந்த இடம் எங்கிலும் இன்றும் அக்கற்கள் காணப்படு கின்றன.

வாக்ஸ் தன் ஈட்டியை எடுத்துவர மறந்தமையால் பாறையைப் பிளந்து மலையி னூடே வழியை ஏற்படுத்த முடியாமல், மனைவிக்குச் சொன்னதை அவள் புரிந்து கொள்ளாமல்போய், இயற்கையிறந்த சக்திகளைச் சாந்தப்படுத்தக்கூடிய தன் கடைசி வாய்ப்பையும் இழந்து, கல்லாக மாறி நின்றான். அவனோடு அவனுடைய நாயும் மந்திரப்பொருட்களும் கல்லாயின. இன்றுவரை அவை அங்கே உள்ளன.

இவ்வடிவத்தை இவ்வாய்வின் தொடக்கத்தில் எடுத்துக் கூறப்பெற்ற வடிவத்தோடு ஒப்பிட்டால், பல குறிப்பிடத்தக்க வரிசைச் சேர்க்கைகள், மாற்றங்கள் (permutations) இருப்பதைக் கவனிக்கலாம்.

அஸ்டிவாலுக்கு ஒரே மகன்தான் இருக்கிறான் (உண்மையில் அடுத்தடுத்த திருமணங்களினால் இரு மனைவியர்க்கு இரு மகன்கள் பிறந்தனர்; ஆனால் கதையில் ஒரே மகன் மட்டும் இருப்பதுபோலக் கூறப்பட்டுள்ளது). ஆனால் வாக்ஸுக்கு இரட்டைக் குழந்தைகள் பிறக்கின்றனர். இந்த இரட்டையரைப் பற்றி நமக்கு மிகுதியும் தெரியாவிட்டாலும், 'நாஸ்' ஆற்றங்கரைப் பகுதியில் கிடைத்த கதை வடிவத்தில் 'அசி-ஹ்வில்' லுக்கு அவன் தந்தை கொடுக்கின்ற இரண்டு மந்திர நாய்களோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கத் தோன்றுகிறது. ஒன்று சிவப்பு நிறம், மற்றொன்று புள்ளிகள் கொண்டது. அதாவது வேறுபாடு காட்டி, அதன் மூலம் வேறுபட்ட செயல்களைச் செய்யக்கூடிய நாய்கள் என்று தெரிவிக்கப்படுகிறது. (வடஅமெரிக்க இந்தியர்களின் மத்தியில் மிகச்சாதாரணமாக வழக்கில் உள்ள நிறக்குறியீடுகளை ஒப்பிடும்பொழுது இதை எளிதாகப் புரிந்துகொள்ளலாம்).

அது மட்டுமன்றி இரட்டையாக உள்ள ஒன்று கதையில் இருந்தால், அது ஒரு குறிப்பைத் தருகிறது. இரட்டையாக உள்ள இணை, எதிர்மறைகளைத் தொடர்பு கொள்ள வைக்கின்ற அதேநேரத்தில் அவற்றைத் தனித்தனியாக விடவும் செய்கிறது.

ஒற்றையாக அமைந்த ஒரு இடமையாளருக்குப் பதிலாக இரட்டையாக மாறுவது இடைமையாளரின் பங்கில் உள்ள தொய்வையே காட்டும். கதையில் இந்த இரட்டையர் தோன்றியவுடனேயே, அதில் தமக்கு எந்தப் பங்குமின்றி அறியாத ஓரிடத்தில் இறந்துபோவது இதைத் தெளிவாக்கும்.

அஸ்டிவாலைப்போலவே வாக்ஸும் ஒரு மந்திரப்பொருளை மறந்துவிட்டு வந்த மையால் இறுதியில் கல்லாக மாறிநிற்கிறான். அஸ்டிவால் மறந்த பொருள் பனிச் செருப்பு; வாக்ஸ் மறந்தது ஈட்டி. இந்த மந்திரப்பொருட்கள் இயற்கை யிறந்த தன்மைமிக்க தந்தையால் கதைத்தலைவனுக்குத் தரப்படுகின்றன. இங்கு

இன்னொரு செய்தியையும் காணலாம். பனிச்செருப்பு, மிகவுயர்ந்த செங்குத்தான சிகரங்களுக்குச் சென்று வருவதற்குப் பயன்படுத்தப்படுவது. ஈட்டியோ பாறைச் சுவர்களின் ஊடே நேராகப் போவதற்குப் பயன்படுவது. இவ்வாறு ஈட்டி பனிச் செருப்பைவிடச் சிறந்த அடிப்படைக் கருவியாகின்றது. தடையை வெல்வதற்குப் பயன்படுகிறது. ஆனால் அது தடையைத் தீர்த்துவிடவில்லை. அஸ்டிவாலின் மறதியைவிட வாக்ஸின் மறதி பெரிதாகவுள்ளது. இருவரில் வலிமை குறைந்த இடையீட்டாளன் (வாக்ஸ்) இடையீட்டுக்குரிய இரு கருவிகளுள் வலிய கருவி யான ஈட்டியை (மறதியால்) இழக்க, அவனது சக்தி இருமடங்கு குறைந்து போகிறது.

வாக்ஸின் மனைவி அபரிமிதமான உணவினால் இறக்கிறாள். அது பட்டினித் துயருக்கு ஆளான அஸ்டிவாலின் தாய் தொடங்கிவைத்த கதையின் முடிவாகும். பஞ்சம் அஸ்டிவாலின் தாயை நடக்க வைத்தது; ஆனால் அளவுக்கு மீறிய உணவு வாக்ஸின் மனைவியை நிறக (இறக்க) வைத்தது. முதல் நிகழ்ச்சியில் இரண்டு பெண்கள் — தனித்தனியாக, உணவின்றி, நடந்துகொண்டு — இருப்பதைக் காண்கிறோம். ஆனால் இறுதி நிகழ்ச்சியில் கணவன் — மனைவியாக அமைந்த இருவர் — ஒருவர் உணவு கொண்டு வருபவர் — (அவர் கூறுவது புரிந்து கொள்ளப்படவில்லை. ஏனெனில் அவளால் சரியாகப் புரிந்துகொள்ள இயல வில்லை) — இன்னொருவர் அளவுக்கு மீறி உண்டிருப்பவர். இருவரும் இவ் வாறு எதிரெதிராக இருந்தாலும் இருவருமே கல்லாக மாறுகின்றனர்.

மிக முக்கியமான உருமாற்றம் வாக்ஸின் திருமணத்தின் மூலம் உருவமைக்கப் பெறுகிறது. அஸ்டிவால் பல திருமணங்களைத் தொடர்ந்து செய்தான் என்பதைக் கண்டோம்; எல்லாமே தோல்வியடைந்தன. இயற்கையிறந்த தன்மை வாய்ந்த அவனது முதல் மனைவியாயினும்சரி, மற்ற அவன் இனத்து மனைவிகளாயினும் சரி, அவனால் நன்முறையில் தேர்ந்தெடுக்கமுடியவில்லை. 'சிம்சிய' மனைவியால் அவன் கைவிடப்படுகிறான். அவனது 'ஜித்கட்லா' மனைவி உண்மையானவளா கவும், அவனுக்காகத் தன் தமையன்களை எதிர்த்துக்கொண்டு துரோகம் செய்ப வளாகவும்கூட இருக்கிறாள்; ஆனால் அவளை இவன் கைவிட்டுவிடுகிறான். அவன் தன் கடைசி நாட்களில் தன் மகனோடு துறவு நிலையில் வாழ்கிறான்.

வாக்ஸ், நேர்மாறாக, ஒருமுறைதான் திருமணம் செய்கிறான். ஆனால் இந்தத் திருமணம் அவனது இறப்புக்கே காரணமாக அமைகிறது இங்கே, இத்திருமணம் வாக்ஸின் தாய் ஏற்பாடுசெய்தது (அஸ்டிவாலின் துணிகரமான திருமணங்களைப் போலன்றி). பெண், மாமன் மகளாக இருக்கிறாள். (அஸ்டிவால் அந்நியப் பெண்களையே மணக்கிறான்). எனவே இங்கு வாக்ஸின் தாய் இடைமையாள ராகச் செயல்படுகிறாள்.

போவாஸ் தம் அடிக்குறிப்பில், சிம்சியர்களிடையே, குறிப்பாக இக்கதைத் தலைவர் களின் வகுப்பாகிய உயர்ந்த பிரிவினரிடையே ஓர் ஆடவன் தன் மாமன் மகளை மணக்கும் வழக்கம் இயல்பாக இருந்தது என்கிறார். சிம்சியர்கள் இதை ஏன் இவ்வளவு முக்கியமாகக் கருதுகிறார்கள் என்று யோசிக்கையில் புரிந்துகொள்வது ஒன்றும் கடினமாக இல்லை. சிறுவர்கள், பையன்கள் தம் தந்தை வீட்டில் வளர் கின்றனர். ஆனால் அவர்கள் தம் மரபு சார்ந்த பட்டம், (title), சிறப்புரிமை, வேட்டை நிலங்கள் ஆகியவற்றைத் தாய முறைமையில் பெற்றுக் கொள்ளும் நிலையில் அவர்கள் தம் தாய்மாமனிடம் போய் வாழ வேண்டியவர்கள் ஆகிறார் கள், (போவாஸே இக்குறிப்புக்கு முரணாகவும் எழுதுகிறார். அதைப் பின்னர்க்

காண்போம்). இந்த முரண்பாட்டுக்கு (சிறுவர்கள் முதலில் தந்தை வீட்டிலும், பின்பு தாய்மாமன் வீட்டிலும் வாழ்தல்) மாமன் மகளைத் திருமணம் செய்து கொள்ளுதல் ஒரு தீர்வாக அமைகிறது.

மேலும், இத்தகைய திருமணம் இன்னொரு முரண்பாட்டையும் தீர்ப்பதைக் காண்கிறோம். சிம்சிய மக்களின் தந்தைவழி, தாய்வழிச் சமுதாயப் போக்குகளுக் கிடையேயுள்ள முரண்பாடு மிக ஆழமாக மக்கள் மனதில் உள்ளன. இத்தகைய திருமணத்தால் ஒரு இளைஞன், பரம்பரையாகப் பெறும் உரிமைகள் போன்ற வற்றை எளிதாகப் பெறுகிறான். அவற்றைத் தன் வாழ்வில் தொடர்ந்து அனுபவிக்கிறான்.

இப்படிப்பட்ட நிலப்பண்ணைமுறை சார்ந்த சமுதாயங்களில் (Feudal societies), மேற்குறிக்கப்பெற்றவகைத் திருமணம், உயிர் வாழ்க்கை அல்லது மரபை மேற் கொள்ளுதல் என்ற உண்மையான நோக்கங்களை நிறைவுசெய்கிறது. இத்திருமண வழக்கத்தைப் பற்றிய இறுதியான விளக்கத்தை, இதனைப் பின் பற்றிய அல்லது இது பொதுவாக அமைந்த அனைத்துச் சமுதாயங்களின் தனிச் சிறப் பியல்புகளையும் கண்டுஅறிவதன் மூலமே பெறமுடியும்.

மேலும், சிம்சியப் புராணக்கதைகள் இது தொடர்பாக வியக்கத்தக்க கருத்துரை ஒன்றை, ''தன் அத்தை மகனை மணக்க மறுக்கும் இளவரசி ஒருத்தியின் கதை''யின் வழி அளிக்கின்றன.

அக்கதை பின்வருமாறு :

ஒரு கொடிய, செருக்குமிக்க இளவரசி தன் அத்தை மகனை மணக்குமுன், அவனுக்கு உண்மையிலேயே அவளிடம் அன்பிருந்தால் அவன் தன் முகத்தைச் சிதைத்துக் கொள்ளவேண்டும் என்று கூறுகிறாள். அவனும் அவ்வாறு செய்ய, 'அழகிழந்துவிட்டாய்' என்று கூறி அவனை ஒதுக்குகிறாள். துயரமிகுதியில், அவன் சாகத் துணிந்து ஊனமுற்றோரின் தெய்வம் வாழும் இடத்தை அடைகி றான். கடுமையான சோதனைகளுக்குப் பிறகு, அத்தெய்வம் அவனை அழகுமிக்க இளவரசனாக உருமாற்ற ஒத்துக்கொள்கிறது.

இப்பொழுது, அவனை ஒதுக்கிய இளவரசி அவனைக் கண்டு காதலுறுகிறாள். அவன் அவள் சொன்னதுபோலவே, தான் அவளை மணக்கவேண்டுமென்றால் அவள் தன் அழகைத் தியாகம் செய்யவேண்டும் என்கிறான். அழகிழந்து அரு வருப்பான அவள் ஊனமுற்றோர் தெய்வத்தின் இரக்கத்தைப் பெற முயல்கிறாள். உடனே உடற்குறையுற்றோர் அனைவரும் அத்தெய்வத்தின் அவையில் கூடி, அவளுடைய எலும்புகளை உடைத்து அவளைப் பிய்த்து எறிந்துவிடுகின்றனர்.

போவாஸின் தகவலாளர், அத்தை மகன் - மாமன் மகள் திருமணங்களின்போது நிகழும் சில சடங்குகளின் தோற்றத்தைப் பற்றி இக்கதை அமைந்துள்ளதாகக் கருதுகிறார். ''எங்கள் மத்தியில் ஒரு வழக்கம் உண்டு. அதாவது எங்கள் தலைவனின் மருமகன், தலைவனின் மகளை மணக்கவேண்டும். ஏனெனில் எங்கள் மக்கள், தலைவனின் வாரிசாக அவனது மருமகனையே எண்ணுவர்; அவன் இறப்புக்குப் பின்பு மருமகனே தலைவனாக வேண்டும். இந்த வழக்கம் எத்த னையோ பரம்பரைகளாக இன்றுவரை இருக்கிறது'' என்று அவர் கூறுகிறார். மேலும் அத்தகவலாளர், ''அந்த அடங்காத இளவரசிக்கு ஏற்பட்ட கதியினால் தலைவனின் திருமணப் பேச்சு நடக்கையில் எந்த இளம் பெண்ணும் தன்திருமணத் தைப் பற்றி எதுவும் பேசக்கூடாது' என்ற தீர்மானம் ஏற்பட்டது. ஒரு தலைவ

னின் மகளும் மருமகனும் திருமணம் செய்துகொண்ட நிலையில், இரண்டு தரப் பினரும் சண்டையிடுவது ஒரு சடங்கு. மாறிமாறிக் கற்களை வீச, இரு தரப் பினர் தலைகளிலும் ரத்தக்காயம் ஏற்படும். இச்சண்டையில் ஏற்பட்ட வடுக்கள் திருமணத்தின்பொழுது எடுத்துக்கொள்ளும் உறுதிமொழியின் அடையாளமாக விளங்கும்'' என்று சொல்கிறார்.

போவாஸ் இக்கதை சிம்சிய மக்கள் மட்டுமல்லாது 'ஹைடா', 'லிஞ்சிட்' போன்ற வேறு மக்கள் மத்தியிலும் நிலவுகிறது என்கிறார். அவர்களும் தாய்வழிச் சமுதாய முறைமையுடையோர்தாம்; அத்தைமகன் - மாமன் மகள் திருமணம் இவர்களால் சிறப்பாகக் கருதப்படுகிறது. இக்கதை இம்மக்களின் சமூக அமைப்பின் அடிப்படை கூறைத் தெளிவாகக் காட்டுகிறது. இவ்வமைப்பு சிற்றூர்த் தலைவர்களின் தாய் வழிச் சமுதாயக் கால்வழிகளுக்கிடையேயுள்ள (lineages) பகைமைநிரம்பிய நடு நிலையமைதி கொண்டமைந்துள்ளது. இத்திருமண முறையின்மூலம், பெண் கொடுப்போர், பெண் எடுப்போர் என்ற நிலை மாறிமாறி அமைந்து ஓரளவு, குறிப்பிட்ட நடுநிலையமைதி இச்சமுதாய அமைப்பில் உள்ளது (போவாஸ்).

ஆனால் வடமேற்குப் பசிபிக் கடற்கரையில் வாழும் இக்குடிகள் தம் உயர்நிலை அல்லது தாழ்நிலையை ஒவ்வொரு திருமணத்தின்பொழுதும் வெளிப்படையான போட்டியின் மூலமே தீர்மானிப்பர். ஒவ்வொரு திருமணமும், அப்பொழுதும் அதற்கு முன்பும் நிகழும் மரபுப் பெருவிருந்துகளோடும், சிறப்புப் பட்டங்கள், சொத்து ஆகியவற்றின் மாற்றங்களோடும், இரு குழுவினருக்கும் ஒருவரிடம் மற்றவர் சில சலுகைகள்பெற ஒரு வழியாயமைவதோடு முன்பிருந்த தகராறு களுக்கு முற்றுப் புள்ளியும் இடுகிறது ஒவ்வொரு முறையும், சிறந்த வழியிலேயே இம்மக்கள் தம் பகைமையைத் தீர்த்துக்கொள்கின்றனர். இடைக்காலப் பிரெஞ்சுச் சமுதாயத்தின் தந்தைவழிச் சமுதாய அமைப்பு இந்த முறையிலேயே அமைந் திருந்தது.

இத்தகைய சூழ்நிலையில், இப்பழங்குடி மக்கள் தம் திருமணமுறையின் தோற் றத்தைக் காணும் ''இளவரசி கதை''யில் ஏதேனும் விந்தை இருக்கிறதா? அத்தை மகன் — மாமன் மகள் திருமணச் சடங்கு, ரத்தம் சிந்தும் போர்க்கள மாக மாறும் உண்மையில் ஏதேனும் ஆச்சரியம் இருக்கமுடியுமா? நாம் அதை நம்பும்பொழுது, சிம்சிய சமுதாயத்தின் அமைப்பில் இயற்கையாக உள்ள இந்தப் பகைமையை வெளிக்கொணரும்போது, பாறையின் அடிக்கட்டுமானம் போல அமைந்த அச்சமுதாய அமைப்பின் மையத்தைக் கண்டடைகிறோம். அஸ்டிவால், வாக்ஸ் ஆகியோரின் கதைகளில் மேற்கொண்ட அணுகுமுறையோடு பல ஒப்பீட்டுக் கருத்துக்கள் கொண்ட இன்னொரு அணுகுமுறையை இந்த நிலவியல் உருவகத் தின் மூலம் (பாறையின் அடி) உணர்த்துகிறோம். இம் மக்களின் மனத்தால் உணரப்படும், ஆனால் வெளிப்படையாகப் புலப்படாத முற்றிலும் வேறுபட்ட நிலைகளில் (புவியியல், பொருளியல், சமூகவியல், அண்டவியல்) அமைந்த முரண் பாடுகளெல்லாம் சொல்லப்பட்டு உண்மையான ஒரு முரண்பாட்டோடு இணைக்கப் படுகின்றன முரண்பாட்டை அத்தை மகன் - மாமன்மகள் திருமணம் தீர்க்க முயன்று தோல்வியுறுகிறது. ஆனால் இத்தோல்வி நம் புராணக்கதைகளில் ஒத்துக்கொள்ளப் படுகிறது; அவற்றின் செயல்பாடு அங்கே அமைந்து கிடக்கிறது.

இந்த முறையில் மீண்டும் அவற்றைப் பார்ப்போம். குளிர்காலப் பஞ்சத்தில் கணவர்கள் இறந்துபோக, அப்பஞ்சமே கதை முதலில் வரும் இரு கதைத் தலைவியரைத் தந்தைவழிச் சமுதாய வாழிடத்திலிருந்து விடுதலை செய்து,

முதலில் சந்திக்க வைத்து, பின்பு மகளின் சொந்த ஊருக்குத் திரும்ப வைக்கிறது; இது அவள் மகனுக்குத் தாய்வழிச் சமுதாய வாழிடமாகும். இவ்வாறு உணவுப் பற்றாக்குறை இரு பெண்களின் வெளியேற்றத்திற்குக் காரணமாகிறது. பசியினால், அவர்கள் இருவரும் தத்தம் கூட்டத்திற்கே வந்து சேர்கின்றனர். இது, ஒவ்வோர் ஆண்டும், பஞ்சமே இல்லாவிட்டாலும்கூட, மெழுகுவர்த்தி மீன் நாஸ் ஆற்றி லிருந்து செல்லுதல், சால்மன் மீன் ஸ்கீனா ஆற்றிலிருந்து செல்லுதல், ஆகியவற் றின் மூலம் குறியீடாக விளக்கப்பெறுகிறது. இந்த மீன்கள் கடலிலிருந்து, தெற்கு, மேற்குப் பகுதிகளிலிருந்து புறப்பட்டு வந்து, கிழக்குத் திசையில் ஆற்றின் மேற் பகுதிக்குச் செல்கின்றன. புறப்பட்டுச் செல்லும் மீன்களைப்போல அஸ்டிவாலின் தாய் தன் பயணத்தை மேற்குத் திசையில் தொடர்ந்து கடலை நோக்கிச் செல்கிறாள். அங்கே தான் (கடலில்) அஸ்டிவால் தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்புத் திருமணத்தின் அழிவுபூர்வமான பலன்களைக் கண்டுபிடிக்கிறான்.

அவனது முதல் திருமணம் 'மாலை நட்சத்திரம்' என்ற ஒரு தெய்வப் பெண்ணோடு நடக்கிறது இத்திருமணத்தில் உட்கிடையாக அமைந்துள்ள, பெண் - சொர்க்கம் (மாலை நட்சத்திரம்) - ஆண் - பூமி (அஸ்டிவால்) என்ற தொடர்பு இரு நோக்கு களில் சுவையாகவுள்ளது.

முதலில், அஸ்டிவால் ஒருவகையில், அவனை வானுலகுக்கு அழைத்துச் செல்லும் பெண் கரடியால் (மீனைப்போல்) பிடிக்கப்படுகிறான். புராணக்கதைகள், 'கரடி கள் சால்மன் மீனைப் பிடிப்பதாக' அடிக்கடி வருணிக்கின்றன. சால்மனைப் போல அஸ்டிவால் பூமியில் விழுந்து மோதும் நேரத்தில், இரக்கம் கொண்ட சூரியனால் ஒரு வலையில் பிடிக்கப்படுகிறான். ஆனால் அவன் கடலுக்கடியில் ஆட்சிசெய்யும் கடற்சிங்கங்களிடம் சென்று மீளுகின்ற - வானுலகப் பயணத்திற்கு நேர்மாறான - பயணத்தில் அவன் ஒரு சிங்கத்தின் வயிற்றிலேயே (அதன் உணவைப் போல) நடக்கிறான். இது 'நாஸ்' ஆற்றங்கரையிலிருந்து ('வயிற்று ஆறு') குவியலாக வரும் மெழுகுவர்த்தி மீனின் வருகையோடு ஒப்புநோக்கத் தக்கது. மேலும், கதைத்தலைவன் இப்பொழுது எதிர்த்திசையில் செல்கிறான்; கிழக்கிலிருந்து மேற்கே (உணவு மறைவதைப் போல்) செல்லவில்லை; ஆனால் மேற்கிலிருந்து கிழக்கே (உணவு திரும்புவதைப் போல்) செல்கிறான்.

இரண்டாவதாக, இத்திரும்புதல் இன்னொன்றோடு நிகழ்கிறது. தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்பிலிருந்து தந்தைவழிச் சமுதாய அமைப்பிற்கு மீளுகிறது. இம் மீட்சி தன்னகத்தே வானுலகப் பயணத்தை அகற்றி இடங்கொள்கின்ற கடல் நீரில் மூழ்கி மேற்கொள்ளும் பயணத்தினை மாற்றியமைக்கக் கூடிய செய்தியைக் கொண்டுள்ளது. அது அஸ்டிவாலுக்கு ஒரு புதிய நிலையை (பூமி, ஆண், ஆதிக்கத்துக்குட்படுதல்' என்ற நிலையிலிருந்து 'பூமி, ஆண், ஆதிக்கம் செலுத்துதல்' என்ற நிலையை) அளிக்கிறது.

தந்தைவழிச் சமுதாய வாழ்க்கை அஸ்டிவாலுக்கு வெற்றி பொருந்தியதாக இல்லை அவன் தன் மகனை மீண்டும் பெறுகிறான்; ஆனால் மனைவியை யும் உற்றாரையும் இழக்கிறான். இந்தப் புதிய உறவில் தனிப்பட்டுப்போய், இருவகையான மரபு வழி உறவையும் இருப்பிடத்தையும் சேர்த்து இணைக்க முடியாமல், தன் குறிக்கோளை அடையப்போகும் நேரத்தில் நடுவழியில் அவன் நன்றாகச் சிக்கிக்கொள்கிறான். வெற்றிகரமான வேட்டையின் இறுதியில், அவன்

உணவை மீண்டும் வென்றிருக்கிறான், ஆனால் இயங்குதற்குரிய சுதந்திரத்தை இழந்து விடுகிறான். பஞ்சம் இயக்கத்திற்குக் காரணமாகி, அபரிமித உணவிற்கு வழிகாட்டுகிறது; ஆனால் அதன் விலையோ ஆற்றலிழந்த நிலையாகும் (Paralysis).

இப்பொழுது அஸ்டிவாலின் திருமணங்களுக்குப் பிறகு, வாக்ஸின் திருமணம் (மாமன் மகள்) 'சிம்சிய' மக்கள் இயற்கையிலேயே அமைந்த தங்கள் முரண்பாடுகளைச் சீராக்க முயலுதலில் ஏற்படும் வீணான கடைசி முயற்சிகளைக் குறியீடாகக் காட்டுவதை எளிதாகப் புரிந்துகொள்கிறோம். ஏனென்றால் இந்தத் திருமணம், தவறான செயல், கடமைப் புறக்கணிப்பு ஆகியவற்றின் காரணமாகத் தோல்வியுறுகிறது. வாக்ஸ், தன் தாய்வழி உறவினரோடு வாழ்தலிலும், தந்தையின் வேட்டை நிலங்களுக்கு வாரிசு ஆவதிலும் வெற்றிபெற்றிருக்கிறான்; ஒரே சமயத்தில் தாய்வழி, தந்தைவழி உறவுகளை, உரிமைகளை வாரிசுநிலையில் பெற்றபோதிலும், அவனும் அவன் மனைவியும் அத்தை மகன் - மாமன் மகளாக இருந்தபோதிலும், அவர்கள் இருவரும் ஒருவரிடமிருந்து ஒருவர் பிரிந்து அந்நியர் போல இருக்கிறார்கள்; ஏனெனில் நிலப்பண்ணை முறைச் சமுதாயத்தில் இத்தகைய திருமணமுறை தற்காலிகமானதும், சிக்கவைக்கும் வலைபோன்றதும் ஆகும். இச்சமுதாயங்களில், பெண்கள் எப்பொழுதும் பரிமாற்றம் செய்யப்படும் பொருட்களாவர், ஆனால், சொத்தும் சண்டைக்குரிய காரணமாகிறது.

VII

இப்புராணக்கதை பல உண்மைகளோடு தொடர்புற்றிருக்கிறது. இதில் வருணிக்கப் பெற்றிருக்கிற பழக்கவழக்க மரபுகள் ஒருகால் உண்மைக்கு மாறானவையாகக் கூட இருக்கக்கூடும். ஒரு புராணக்கதை எதிர்மறையான உண்மை ஒன்றை வெளிப்படுத்த முயலும்பொழுது மேற்கூறப்பட்ட முறையில் அமைகிறது. முன்பே கண்டவாறு, அமெரிக்க இனநூல் அறிஞர் மத்தியில் அஸ்டிவால் கதை பெரிய இடர்ப்பாட்டுடன்தான் பரவியுள்ளது. ஏனெனில் வாக்ஸ் தன் தந்தையின் வேட்டை நிலங்களை, தந்தை இறப்புக்குப் பின் பெறுகிறான். வேறு கதைகளிலும் கண்ணால் காணும் நேரடிச் செய்திகளிலும், ஒரு மனிதனின் சொத்து (வேட்டை நிலங்களையும் உள்ளிட்டு) அவனது சகோதரி மகனுக்கே சேரும்; அதாவது ஓர் ஆண் இன்னொரு ஆடவனிடமிருந்து தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்பு முறையில் அவற்றைப் பெறுவான்.

ஆனால் வாக்ஸ் தந்தையின் சொத்துக்களை வாரிசு நிலையில் அடைதல் உண்மையைப் பிரதிபலிக்கவில்லை. அதைவிட அவன் தந்தையின் தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்புமுறைத் திருமணங்கள் மிகுந்த உண்மையைத் தெரிவிக்கின்றன. உண்மை வாழ்வில் தந்தையின் சமுதாயத்திலேயே சிறுவர்கள் வளர்ந்தனர். பிறகு அவர்கள் தங்கள் கல்வியை முடிக்கத் தாய்மாமன் வீடுகளுக்குச் சென்றனர். திருமணத்திற்குப் பின்பு, அவர்கள் தங்கள் பெற்றோரோடு சேர்ந்து வாழத் தங்கள் மனைவியை அழைத்துக்கொண்டு திரும்பி வந்தனர். தாய்மாமன் தனக்குப்பின்பு வாரிசாக வரவேண்டும் என்று அழைப்புவிடுத்தால், அந்தநேரத்தில் மட்டுமே மாமன் ஊருக்குச் சென்று வாழத் தொடங்கினர். இவ்வழக்கம், நிலப்பண்ணை முறை சார்ந்த மக்களிடையேதான் காணப்பட்டது. இவர்களின் புராணக்கதைகள் 'அரசவை இலக்கியமாகவே இருந்தன. கதையில் காணப்படும் வருதலும் போதலும், திருமணத்தால் தொடர்பு கொண்டுள்ள வழிமரபுகளுக்கு இடையே ஏற்படும் இறுக்கங்களின் வெளித்தெரியும் அடையாளங்கள்தாம். கதையில் காணப்படும் தந்தைவழி தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்பு முறைகளைப் பற்றிய ஊகமான கருத்துக்

களுக்கும், உண்மையில் சிம்சிய சமுதாய அமைப்பின் உண்மைகளுக்கும் ஒரு தொடர்புமில்லை; ஆனால் இச்சமுதாயத்துக்கு இயற்கையிலேயே அமைந்த சாத்தியக்கூறுகளோடும் இச்சமுதாயத்தின் உள்ளார்ந்த ஆற்றல்களோடும் மிகுந்த தொடர்பு கொண்டுள்ளது. அந்த ஊகங்கள், நம் ஆய்வில் உண்மையைப் பிரதிபலிப்பனவாக இல்லை; ஆனால் உண்மையான குறையை நியாயப்படுத்துவனவாக உள்ளன; ஏனெனில் மிக எதிரான நிலைகள், அவை நிலையற்றவை என்று காட்டுவதற்காக இங்குக் கற்பனை செய்யப்பட்டுள்ளன. இந்தப் படிநிலை புராணக் கதைக்கருத்துக்கு இசைவாக உள்ளது; இது புராணக்கதையின் (மறைபொருளை மேலே திரையிட்டுக் கொண்டிருக்கின்ற) மொழிநடையில், சமுதாய உண்மைகள் கடக்கவியலாத முரண்பாட்டோடு பாழ்படுத்தப்படுகின்றன என்று குறிப்பாக ஆய்வு செய்யும் நிலையில், ஒத்துக்கொள்கிறது. சிம்சிய சமுதாயத்தினர் தம்மால் புரிந்து கொள்ள முடியாத ஒரு முரண்பாட்டை (இக்கதையின் தலைவனைப் போன்றது) மறந்துவிட விழைகின்றனர்.

புராணக்கதைக்கும் உண்மைக்கும் இருக்கும் தொடர்பு பற்றிய இக்கருத்து புராணக்கதை ஒரு சமுதாயத்தைப்பற்றி விளக்கக்கூடிய பயன்பாட்டை வரையறைக் குட்படுத்தி விடுகிறது. ஆனால் அது வேறு பல சாத்தியங்களுக்கு வழி வகுக்கிறது. ஓர் இனத்தின் உண்மையான வாழ்வியலைப் புராணக்கதையில் அப்படியே காணும்பொழுது, சில நேரங்களில் நனவிலி நிலையில் உள்ள சில செய்திகளை அடைவதற்கு உரிய வழியைப் பெறுகிறோம்.

மேலே, அஸ்டிவாலின் இரு பயணங்களும் - கிழக்கிலிருந்து மேற்கு, மேற்கிலிருந்து கிழக்கு - தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்புமுறை, தந்தைவழிச் சமுதாய அமைப்பு முறை ஆகியவற்றோடு தொடர்புபடுத்திக் காட்டப்பெற்றது. ஆனால் உண்மையில், சிம்சிய மக்கள் தந்தைவழி அமைப்பிலேயே வாழ்கின்றனர். இதிலிருந்து இருதிசைத் தொடர்புணர்வுகளில் ஒன்று அவர்களின் உண்மையான வாழ்வியலோடு ஒத்துப்போகிறது, இன்னொன்று எதிர்த்திசையில் செல்கிறது என்ற முடிவுக்கு நாம் வருகிறோம். மேற்கிலிருந்து - கிழக்கு வரும் திரும்பு பயணம் தந்தைவழிச் சமுதாய அமைப்புக்கு வருதலைக் காட்டுகிறது. எனவே சிம்சிய மனத்துக்கு உண்மையான திசையில் செல்லும் பயணமே உண்மையானது; மற்றொன்று கற்பனையானது.

அஸ்டிவால் பூமிக்குத் திரும்புவதையும் தன் சொந்த ஊருக்குத் திரும்புவதையும் கிழக்குநோக்கிச் செல்லும் பயணம் குறிக்கிறது என்பதை இக்கதை மேலும் உறுதிசெய்கிறது. அவன் மேற்கு நோக்கிச் சென்றபொழுது பட்டினிக்கு முற்றுப்புள்ளி வைத்து, உணவு கொண்டுவருவோனாக இருந்தான். அவன் உணவில்லாக் குறையைத் தீர்த்தான்; கடற்சிங்கத்தின் வயிற்றில் எதிர்த்திசையில் பயணம் செய்யும் பொழுது, அவனே குறியீட்டுநிலையில் உணவுபோல் இருக்கிறான்.

இது தாய்வழிச் சமுதாய அமைப்புக்கும் பொருந்தும். அது எதிர்மறை உண்மை போல இரு பெண்களின் கணவர்கள் இறப்பினால் ஏற்பட்ட தந்தைவழிச் சமுதாயத்தின் அழிவை ஈடுகட்ட அறிமுகப்படுத்தப்படுகிறது.

அப்படியானால் இம்மக்களின் எண்ணத்தில் மேற்கு - கிழக்குத் திசைப் பயணம் என்ன பொருளோடு நிற்கிறது? அது மெழுகுவர்த்திமீனும் சால்மன் மீனும் ஒவ்வோர் ஆண்டும் கடலிலிருந்து ஆற்றுக்கு வந்து ஆற்றின் மேற்குபகுதிக்குச் செல்

லும் திசையாகும். சிம்சிய மக்கள் தங்கள் உறுதியான சமூக அமைப்பின் கலையாத வடிவத்தைப்பெற, அவர்கள் இந்தத் திசைத்தொடர்பு உணர்வைக் (orientation) கொள்ளவேண்டும்; அப்படியானால் தங்களை மீன்களின் இடத்தில் வைத்துக் காண்கிறார்கள் அல்லது மீன்களைத் தங்களிடத்தில் வைத்துக் காண் கிறார்கள் என்று கூறலாம்.

உய்த்துணரும் வாதநெறியினால் அடையப்பட்ட, இக்கருதுகோள், புராண வியலாலும் சடங்குகளாலும் மறைமுகமாக உறுதி செய்யப்படுகிறது.

வடமேற்குக் கரையில் உள்ள மக்களிடையே மீன்பிடித்தலும், மீனைப்பதப் படுத்தலும் எல்லாவகைச் சடங்குகளுக்கும் உரிய சிறப்பு நிகழ்ச்சியாகும். இவ் வினப் பெண்கள் மெழுகுவர்த்தி மீனை அழுத்தி எண்ணெய் எடுக்கத் தங்கள் வெற்று மார்பகங்களைப் பயன்படுத்துவர் என்றும், எண்ணெய் எடுத்த பிறகு மீதிச் சக்கை நாற்றமடித்தாலும், அதை வீடுகளுக்கு அருகிலேயே பரப்பி வைப்பர் என்றும் முன்பே கண்டோம். சால்மன் மீன் வெயிலில் காய வைப்பதாலும் சுடப்படுவதாலும் அழுகுவதில்லை. ஆனால் மேலும் கூர்ந்து நோக்க வேண்டிய சில சடங்கு நிலைகளும் இருக்கின்றன. காட்டாக, இந்த மீன்கள் சிப்பியினால் செய்யப்பட்ட ஒரு பழங்கத்தியாலோ, கல்லாலோ, எலும்பாலோ அறுக்கப்படும்; ஆனால் உலோகக்கத்தியைப் பயன்படுத்தவே மாட்டார்கள். பெண்கள், தரையில் கால்களை அகலப் பரப்பி வைத்துக்கொண்டு இந்த வேலை யைச் செய்வார்கள் (போவாஸ் 1916).

இந்தத் தடைகளும் விதிகளும், மீனுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையேயுள்ள தொடர் பின் நெருக்கத்தை வெளிக்கொணரும் எண்ணத்தைக் குறிப்பனவாகத் தோன்று கின்றன. அதாவது இப்பெண்கள் இம்மீனை ஓர் ஆண்மகனைப் போலவே கருதித் தம் வேலையைச் செய்கிறார்கள்.

இப்புராணக்கதைகள், சால்மன் மீனின் ஆட்சிக்கு ஒரு இளவரசன் சென்றதாகவும், திரும்புகையில் அவர்களின் உறவு வெற்றிகரமாக அமையவே, அவன் மீனாக மாறியதாகவும் கூறுகின்றன. இவ்வெல்லாக் கதைகளிலும் பொதுவாக ஒரு செய்தி உள்ளது. இளவரசன் சால்மனால் வரவேற்கப்படுகிறான்; ஒரு போதும் அம்மீனின் உணவை உண்ணக்கூடாதென்று அறிகிறான். ஆனால் மீன்களைக் கொன்று தின்னத் தயங்கக்கூடாது என்றும் அறிகிறான். அந்த மீன்கள் மனித வடிவில் வந்து அவன் முன்பு தோன்றுகின்றன.

இந்த நிலையில் மீனுக்கும் மனிதனுக்கும் இடையேயுள்ள உண்மையான தொடர் பைப் புராணச் சார்பான இனங்காணல் உடைக்கிறது; தொடர்பு உணவு சார்ந் தது. ஒன்று சால்மனின் உணவைத் தானும் உண்ணல், அல்லது சால்மனையே உண்ணல். பின்னால் சொல்லப்பட்ட முடிவுதான் சரி; நல்ல வேளையாக அவை தம் எலும்புகளிலிருந்து மீண்டும் பிறக்கின்றன. அவ்வெலும்புகள் கவனமாகச் சேகரிக்கப்பட்டு நீரில் ஆழ்த்தப்படும் அல்லது சுடப்படும். ஆனால் முதல் தீர்வு 'சால்மனோடு மனிதன்' என்ற தொடர்பில் சரியில்லை. இப்புராணக்கதையில் வரும் பாத்திரம் இவ்வகையில் குற்ற உணர்வு ஏற்பட்டு, அஸ்டிவாலைப்போல ஒரு வேராக அல்லது பாறையாக மாறுகிறான். அசையமுடியாமல், பூமியில் நிலையாக நிற்கிறான்.

இரு பெண்கள் நடக்கின்ற இயக்கத்தைத் தொடக்கமாகக் கொண்டு இறுதியில் அசையாத நிலையில் முடிகிறது அஸ்டிவாலின் கதை. இது இம்மக்களின் தத்து

வத்தின் ஒரு அடிப்படைக் கூறினை விளக்குகிறது. தொடக்கம் உணவின்மையைக் காட்டுகிறது. மேலே கூறப்பெற்ற எல்லாம், 'அஸ்டிவால்' என்ற உணவு கொணரும் கதாபாத்திரம் உணவு இல்லாமையை நிறை செய்யவேண்டும் என்பதை மேற்கொள்ளுகின்ற ஒன்று என்று நம்மை நினைக்க வைக்கின்றது. இறுதியில் உணவு கிடைக்கும்பொழுது, அஸ்டிவால் செயலற்றுக் கல்லாக நிற்கிறான்.

ஆனால் பட்டினி கிடத்தல் என்பது அசைவற்றதன்மையைவிடப் பொறுக்கவியலாதது. எனவே, இம்மக்களுக்கு வாழ்க்கையின் உண்மையான வடிவம் ''வாழாமையை மறுத்தல்'' என்ற முடிவுக்கு நாம் வரவேண்டியுள்ளது. இக்கருத்தை இந்த ஆய்வெல்லைக்குள் விரித்து வலியுறுத்தவேண்டிய தேவையில்லை. ஆனால் வடமேற்குப் பசிபிக் கரையோரச் சமுதாயங்களின் திருமண விருந்துகள், வேறு விருந்துகள், சடங்குகள், உரிமைப்போட்டிகள் ஆகியவற்றின் குறிப்பிட்ட சிறப்பியல்பாகத் தோன்றுகிறது. தம்மை அறுதியிட்டுக்கொள்ளும் தன்மையை இதிலும் காணலாம் என்பதைப் போகிறபோக்கில் சொல்லலாம்.

VIII

'நாஸ்' ஆற்றங்கரையில் கிடைத்த இன்னொரு கதைவடிவத்தையும் நாம் காண வேண்டியுள்ளது.

இரண்டு கிராமங்களில் பஞ்சம் ஆட்சி செய்கிறது. இரு சகோதரிகள் திருமணம் முடிந்து பிரிந்து இவ்விரு கிராமங்களில் வாழ்கின்றனர். அவர்கள் சந்திக்க விழைந்து, இடையில் ஓரிடத்தில் சந்திக்கின்றனர். அவ்விடம் இந்த நிகழ்ச்சியை விளக்குவதாகவே பெயர் பெற்றுள்ளது. அவர்களிடம் ஒருசில உணவுப் பொருட்கள் உள்ளன. ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதியிலிருந்து வந்தவளிடம் ஒருசில 'பெரி' பழங்கள் உள்ளன. மற்றவளிடம் ஒரு மீன் முட்டை மட்டும் உள்ளது. இருவரும் இரண்டையும் பகிர்ந்து உண்கிறார்கள்.

ஆற்றின்மேல் பகுதியிலிருந்து வந்த சகோதரி தன் மகளோடு வந்திருக்கிறாள். அவளுக்குக் கதையில் ஒரு பங்கும் இல்லை. இன்னொருத்தி தங்கை; திருமணமாகாதவள். இரவில் ஓர் அந்நியன் அவளைக் காணவருகிறான். அவன்பெயர் ''ஹவுக்ஸ்'' - பொருள் ''நல்லதிர்ஷ்டம்''. அவன் சகோதரிகளின் நிலையறிந்து அற்புதம் நிகழ்த்துவோன்போல் அவர்களுக்கு உணவு அளிக்கிறான். தங்கை விரைவில் 'அசி-ஹ்வில்' என்ற மகனைப் பெறுகிறாள். அவனுக்கு அவன் தந்தை பனிச்செருப்புக்களை அளிக்கிறான். முதலில் அவை பயனற்றிருக்கின்றன. ஆனால் சிறிது காலஞ்சென்று அவை அசி-ஹ்விலுக்கு மந்திரசக்தியைத்தருகின்றன. அதோடு அவன் தந்தை இரு நாய்களையும், பாறைக்குள்ளே செல்லக்கூடிய ஒரு ஈட்டியையும் தருகிறான். அதிலிருந்து அவன் மற்ற இயற்கையிறந்த தன்மை வாய்ந்த வீரர்களைவிடப் பெரிய வேட்டைக்காரனாகிவிடுகிறான்.

அதன் பின்பு ஹவுக்ஸ் தன் மைத்துனர்களோடு சண்டையிடும் கதை வருகிறது. மைத்துனர்கள் தங்கள் தங்கையையும் மருமகனையும், நாஸ் ஆற்றின் கீழப் பகுதிக்குத் தூக்கிச் சென்றுவிடுகிறார்கள். அங்கே ஒரு இயற்கையிறந்த ஆற்றல் வாய்ந்த வெண்கரடி உருவிலமைந்த அடிமையால் கதைத்தலைவன் வானுலகை நோக்கி இழுக்கப்படுகிறான். ஆனால் கரடி செல்லும் வழியைத் தவற விட்டு, வானுலகிற்குப் போகாமல் மீண்டும் அவன் பூமிக்கே வருகிறான்.

அவன் பின்பு சிம்சிய நாட்டிற்குச் சென்று, கடற்சிங்கங்களை வேட்டையாடு

வோரின் தங்கையை மணக்கிறான். தன் உயர்வினால் அவர்களை அவமானப் படுத்தி, அவர்களால் கைவிடப்பட்டு, கடற்சிங்கங்களின் கடல் மூழ்கி நாட்டுக்குச் சென்று, அவற்றைக் குணப்படுத்தி, அவற்றின் வயிற்றிலுள்ள குடலை வைத்துச் செய்யப்பெற்ற சிறு படகில் கடற்கரைக்கு மீண்டு வந்து அங்குத் தன் மைத்துனர்களைச் செயற்கையான திமிங்கிலங்களின் உதவியோடு கொல்கிறான். தன் மனைவியைக் கண்டுபிடித்து அவளோடு பிரியாத வாழ்க்கை நடத்துகிறான்.

இந்தக் கதைவடிவம் மிகச் சாதாரணமாக உள்ளது. இதில் மிகச் சில கிளைக் கதைகளே உள்ளன. நாம் முதலில் பார்த்த வடிவத்தோடு ஒப்பிடுகையில், மிகக் குழப்பமான ஒன்றாக இது தெரிகிறது. என்றாலும் இதிலுள்ள நிகழ்ச்சிளையும் இப்பொழுது காண்போம்; இரு வடிவங்களுக்கும் பொதுவான நிகழ்ச்சிகளையும் காண்போம்.

இரண்டிலும், ஆற்றுப் பள்ளத்தாக்கில் கதை தொடங்குகிறது (ஒன்று ஸ்கீனா ஆறு, இன்னொன்று நாஸ்). குளிர்காலம், பஞ்சம் நிலவுகிறது. இரு உறவினப் பெண்கள்-ஒருத்தி ஆற்றின் மேற்பகுதியிலும். இன்னொருத்தி கீழ்ப்பகுதியிலும் வாழ்வோர் — சந்திக்க ஆசைகொண்டு, நடுவழியில் சந்திக்கின்றனர். இதில் ஏற்கனவே பல வேறுபாடுகள் தெளிவாகத் தெரிகின்றன.

1. கதை தொடங்குமிடம்		- நாஸ்	ஸ்கீனா
2. ஆற்றின் நிலை		- ?	உறைந்துள்ளது
3. இரு கிராமங்களுக்கிடையேயுள்ள தொலைவு		- மிகத் தொலைவில்லை	மிகத்தொலைவு
4. இரு பெண்களுக்கிடையேயுள்ள உறவு		- சகோதரிகள்	தாயும் மகளும்
5. மண உறவு நிலை	1	- திருமணமானவள்	2. விதவைகள்
	1	- திருமணமாகாதவள்	

இந்த வேறுபாடுகள் 'நாஸ்' கதை வடிவத்தில் உள்ள எல்லா இரட்டை எதிர் மறைகளும் மெலிவுற்றிருப்பதற்கு இணையானவை. இரு ஊர்களும் அமைந்துள்ள இடங்கள், இரு பெண்களுக்கிடையேயுள்ள உறவு ஆகியவற்றில் இது தெளிவாகத் தெரிகிறது. இரு பெண்கள் - ஒருத்தி மூத்தவள், மற்றொருத்தி இளையவள் என்ற கூறு இரு வடிவங்களிலும் உள்ளது. ஒன்றில் தாயும் மகளுமாக, இன்னொன்றில் அக்காளும் தங்கையுமாக இருக்கக் காண்கிறோம். தாயும் மகளும் வாழ்கின்ற இடங்கள் ஒன்றுக்கொன்று மிகத் தொலைவில் இருப்பவை. இருவருமே ஒரே சமயத்தில், ஓர் அடிப்படைக் காரணத்தினால் (இருவரும் ஒரே பொழுது விதவையாகிறார்கள்) ஒன்று சேர எண்ணிச் சேர்கிறார்கள். இன்னொரு வடிவத்தில் ஒருத்தி மட்டும் திருமணமானவள்; அவள் விதவை என்ற குறிப்பில்லை.

ஸ்கீனா வடிவத்தின் சிதைந்து தேய்ந்த வடிவம்தான் நாஸ் வடிவம் என்று நாம் மெய்ப்பிக்க முடியும். முதல் வடிவத்தில் உள்ள தாய் / மகள் உறவின் எச்சத்தடமான வாழ்வு வளத்திற்குச் (vestigial survival) சான்று அமைந்து கிடக்கிறது. நாஸ் வடிவத்தில் உள்ள (தமக்கை + தமக்கைமகள் / தங்கை) என்ற உறவு நிலையில் உள்ள தமக்கையின் தாய்மைநிலை வேறு எந்தச் செயல்பாடு

கொண்டும் விளங்கவில்லை (அதாவது தமக்கை மகளைப் பற்றி வேறு ஒரு செய்தியும் இல்லை).

அ. (தாய் : மகள்) :: (தாய் + மகள்) : தாய் நிலையில் இல்லாதவள்) இறந்த கால வாழ்வுக்குரிய வளமை, எதிர்கால வாழ்வுக்குரிய வளமை ஆகிய இரண்டுக்கும் இடையேயுள்ள எதிர்வின் மூலம், தொடர்ச்சியான ஒரு கூறு இங்கே தரப்படுகிறது.

ஆனால் இந்த வேறுபாடுகள், அதிகமோ குறைவோ, சரியான தலைகீழ்த் தன்மையில் உள்ள மற்றவற்றோடு சேர்ந்து காணப்படுகின்றன.

ஸ்கீனா வடிவத்தில், மூத்த பெண் ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதியிலிருந்தும், இளைய பெண் மேற்பகுதியிலிருந்தும் வருகிறார்கள். 'நாஸ்' வடிவத்தில் முரண்பாடு உள்ளது. தாயும் மகளுமான இருவர் ஆற்றின் மேற்பகுதியிலிருந்தும், மணமாகாத தங்கை (ஒரு இயற்கை இறந்த ஆற்றலை மணக்கப் போகிறவள் — இன்னொரு கதை வடிவத்தில் உள்ள மகளுக்கு இணையாக இருப்பவள்) ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதியிலிருந்தும் வருகின்றனர்.

ஸ்கீனா வடிவத்தில், இரு பெண்கள் கையிலும் ஒன்றுமில்லை (ஒரே ஒரு அழுகின பெரிமட்டும் இருக்கிறது). மீண்டும் 'நாஸ்' வடிவம் சிதைந்திருப்பதைக் காண்கிறோம். இங்கு இரு பெண்களும் கைநிறையப் பெரி பழங்களும் மீன் முட்டையும் வைத்துள்ளனர்.

ஸ்கீனா வடிவம் : ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதி ஆற்றின் மேற்பகுதி
0 ——————→ அழுகின ← —————— 0
பெரி
நாஸ் வடிவம் : பெரி பழங்கள் ——————→ ←—————— மீன்முட்டை

வடமேற்கு பசிபிக் கடற்கரையிலும் அமெரிக்காவின் மற்றப் பகுதிகளிலும், 'அழுகல்' என்பது உணவுக்கும், மலத்திற்கும் இடையில் உள்ள ஒரு எல்லைக்கோடு போலக் கருதப்படுவதை எளிதாகக் காட்டமுடியும். ஸ்கீனா வடிவத்தில், ஒற்றை பெரி (அளவு அடிப்படையில் மிகக்குறைந்த உணவு) அழுகலாக உள்ளது என்றால் (தன்மை அடிப்படையில் மிகக்குறைந்த உணவு) பெரி பழங்கள் மற்ற வலுவான, சத்தான உணவுக்கு மாறான சத்தற்ற உணவாக அவை கருதப்படுவதே காரணமாகும்.

ஸ்கீனா வடிவத்தில், இரு பெண்களும் எந்த உணவையும் வைத்திருக்கவில்லை; அவர்கள் உணவே இல்லாமல்தான் இருக்கிறார்கள். இது ஓர் 'எதிர்மறைக் கூறாக' இருப்பினும், வெற்றுக்கூறு இல்லை. ஏனெனில் கதையின் வளர்ச்சி ஓர் உட்பொருளைத் தருகிறது. இரு பெண்களும் 'உணவுஇன்மையை'க் குறிக்க வருகின்றனர்; ஆனால் அவர்கள் கிழக்குக்கும் மேற்குக்கும் உரியவர்கள் (நிலத்திற்கும் கடலுக்கும்). அஸ்டிவாலின் கதை இருவகை வாழ்வுகளுக்கு இடையேயுள்ள எதிர்வைக் காட்டுகிறது. அது மேற்கண்ட அடிப்படையான கருத்துக்களையும் அதே கூறுகளையும் கொண்டது; மலை வேட்டையாடுவோர் ஒருபுறம், கடல் வேட்டையாடுவோர் மறுபுறம் (கூடல் வேட்டையாடுவோனுக்கு மலை வேட்டையாடுவோனிடமிருந்து மிக்க வேறுபாடான பயிற்சி தேவைப்படும் — போவாஸ்). ஸ்கீனா வடிவத்தில், 'உணவூட்டம் சார்ந்த' எதிர்வு இரு மடங்காக உள்ளது.

1. புலால் உணவுக்கும் மரக்கறியுணவுக்கும் இடையே

2. கடல் விலங்குக்கும் (மேற்கு) நில விலங்குக்கும் (கிழக்கு) இடையே உள்ள எதிர்வுகள்.

மரக்கறி : இடைநிலம் விளக்கப்படவில்லை

↑ (1) ↓

புலால் : (கடல்) (நிலம்) வலுவாக விளக்கப்பட்டுள்ளது.

———— ←———— (2) →————

மேற்கு கிழக்கு

இதிலிருந்து நமக்கு ஒரு சூத்திரம் கிடைக்கிறது.

(ஆ) (நிலம் : கடல்) : : ((கடல் + நிலம்) இடைநிலம்)

இது முன்பு கண்ட (அ) சூத்திரத்தைப்போலவே அமைந்திருத்தல் கண்கூடாகத் தெரிகிறது.

நாஸ் வடிவத்தில் உள்ள 'உணவு சார்ந்த' அமைப்புமுறை எளிதான கட்டமைப்பின் அடிப்படையாக உள்ளது. மரக்கறி உணவு விளக்கப்படவில்லை என்ற நிலையிலிருந்து 'லேசாக விளக்கப்படும்' நிலைக்கு நகர்கிறது உணவு-உணவின்மை இரண்டுக்கும் இடையேயுள்ள எல்லைக்கோட்டு நிலையிலிருந்து, அது உண்மையான உணவாகவே ஆகிறது; அளவிலும் (கை நிறைய பெரி) தன்மையிலும் (புதியவை) இந்த மரக்கறியுணவு இப்பொழுது புலால் உணவுக்கு எதிர்மறையாக இல்லை; புலால் உணவு மிக வலுவாக விளக்கப்பட்டுள்ளது (இதை -1 என்று குறிப்போம்). ஆனால் சிறிதே விளக்கப்பட்டுள்ள புலால் உணவுதான் மற்றதற்கு எதிர்மறையாக உள்ளது (அதை + 1 என்போம்). சிறிது கூறப்படும், நன்கு விளக்கப்படும் புலால் உணவுகளுக்கு இடையேயுள்ள வேறுபாட்டைக் கீழ்க்காணும் மூன்று வகைகளில் கூறலாம்.

மீன் ; இறைச்சியில்லை
மீன் முட்டை; மீன் இல்லை
விரலளவு உள்ள துண்டு (மீன் முட்டை)
கீழ்க்காணும் வகையில் ஒரு அமைப்பு கிடைக்கிறது.

கடல் மேற்கு மரக்கறியுணவு (ஒப்பிடுகையில் அளவில் மிகுதியானது)	சிறிதே விளக்கப்படும் எதிர்வு	நிலம் கிழக்கு புலால் உணவு (ஒப்பிடுகையில் அளவில் குறைந்தது)

உணவு சார்ந்த அமைப்பு நோக்கில், இரு வடிவங்களுக்கு இடையிலுள்ள தொடர்பு கீழ்க்காணும் விதத்தில் விளக்கக்கூடும்.

(C1) ((- கறி) : (- மீன்)) : : (dx (கறி + மீன்) : dx (மரக்கறியுணவு) (dx என்பது மிகக்குறைந்த அளவு) அதைத் தவிர்த்தால் ஒரு எளிய சூத்திரம் கிடைக்கும்.

(C2) (கறி : மீன்) : : ((கறி + மீன்) : (மரக்கறியுணவு)

(கறி + மீன்) என்ற சேர்க்கை புலால் உணவாகிறது. இங்கு மீண்டும் a,b,c, ஆகிய மூன்று சூத்திரங்களும் ஒரே மாதிரி அமைந்திருப்பதைக் கவனிக்கவேண்டும்.

'நாஸ்' வடிவத்தில் உள்ள இருவகை உணவுகள் பெரி பழங்கள் (ஆற்றின் கீழ்ப் பகுதி) மீன் முட்டை (மேற்பகுதி) ஆகியன. மீன் முட்டை என்பது ஆற்றிலிருந்து கிடைக்கும் புலால்உணவு; பெரி, நிலத்திலிருந்து (பூமி) கிடைக்கும் மரக்கறி உணவு. நிலத்திலிருந்து கிடைக்கும் எல்லா உணவுகளிலும், இது (மலையில் வேட்டையாடும் உணவுக்கு எதிராக) ஆற்றங்கரைப்பகுதிகளில் மிகச் சாதாரண மாகக் காணப்படும் ஒன்று (போவாஸ், 1916 - பெண்கள் கூட்டமாகக் காட்டுக் குச் சென்று பெரி பழங்களைச் சேகரிப்பர்).

இவ்வாறு, ஒரு வடிவத்திலிருந்து இன்னொரு வடிவத்திற்கு மாறும் நிலையில் நேர்ந்த உருமாற்றத்தைக் கீழ்க்காணுமாறு எழுதலாம்.

(d) (மேற்கு : கிழக்கு) : : (கடல் : நிலம்) : : (நீர் : நிலம் (பூமி)) : : (ஆறு: கரை)

ஆனால் ஆறு, கரை ஆகியவற்றுக்கிடையில் உள்ள எதிர்வு கிழக்கு / மேற்கு, நீர் / நிலம் ஆகியவற்றுக்கிடையில் கடல் / நிலம் என்ற எதிர்வில் வலுவாக, விளக்கப்பட்டுள்ள அடிப்படை வேறுபாடுகளின் சிதைந்த வடிவம் ஆகும். அது கடைசியாக உள்ள எதிர்வின் செயல்பாடும் ஆகும்.

உண்மையில் ஆறு கரை என்ற எதிர்வு உள்நாட்டில் மிக வலுவாக விளக்கப்படு கிறது ('நீர்' என்ற மூலப்பொருள் 'ஆறு' என்ற அளவிற்குச் சுருக்கப்பட்டுள்ளது). அங்கு இந்த எதிர்வு மிகுந்த பொருத்தமானதாக இல்லை; ஏனெனில் 'நீர்' என்ற வகையில், ஆற்றுக்கு முன்பு 'கடல்' இடம் பெறுகிறது; 'நிலம்' என்ற வகையில் ஆற்றங்கரைக்கு முன்பு கடற்கரை இடம் பெறுகிறது. இவ்வாறு நாம் ஒரு வடிவத் திலுள்ளதை மற்றொன்றுக்கு இடம்மாற்றித் தர்க்கரீதியான பொருளை விளங்கிக் கொள்ளலாம். இதனால் பின்வரும் சூத்திரம் கிடைக்கிறது:

(d) (நீர் : நிலம் (பூமி)) : : (ஆறு : கரை)

ஆனால் ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதி — ஆறும் அதன் கரைகளும் ஒருசேர 'நிலம்' என்று கருதப்படும்பொழுது, 'கடலு'க்கு எதிராக உள்ள செய்தியைக் கீழ்க்காணுமாறு எழுத வேண்டியுள்ளது.

(e) (நீர் : நிலம் (பூமி) : : (கடல் : (ஆறு + கரை)

ஆறு + கரை என்ற சேர்க்கை நிரலொழுங்கு வரிசைமுறையில் (Permutation) 'நிலத்'தால் முதன்முதலில் இடம் கொள்ளப்பட்ட நிலைக்கு நகர்த்தப்பட்டிருக் கிறது.

(d) யும் (e) யும் கீழ்க்காணும் வடிவத்தில் மாற்றி அமைக்கப்படமுடியும்.

(f) (நிலம் : நீர்) : : (ஆறு + கரை) : கடல்)

இது (a), (b), (c), ஆகிய சூத்திரங்களை ஒத்தது. எனவே இந்த எடுத்துக் காட்டு எவ்வாறு ஒரு புராணவியலில் உள்ள உருமாற்றம், தொடராக அமைந்த பல சமன்பாடுகளால் விளக்கப்படமுடியும் என்பதைக் காட்டுகிறது

உண்மையில், உருமாற்றத்தின் கடைசிப் படிநிலையில் வரும் (ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதி, மேற்குத் திசை) நிகழ்ச்சியில் மரக்கறி உணவு காணப்படுகிறது. அதாவது 'பூமியில் விளைந்த உணவு' (ஆற்றின் மேற்பகுதி, கிழக்கு), கதை நிகழ்வில் புலால் உணவு காணப்படுகிறது. அது மீன் முட்டையாக இருப்பதால் ஆற்றி

லிருந்து வருவதால் அது' 'நீர்—உணவு' ஆகும். இரு பெண்களும், மூத்தவள் / இளையவள் என்ற பொதுப்பகுவெண் (Common denominator) நிலைக்குக் குறைக்கப்பட்டு, இசைந்திணையும் முறையில், அவர்களின் நிலை, ஆற்றின் மேற்பகுதி / கீழ்பகுதி என்ற தொடர்பைப் பொறுத்த அளவில் மாற்றப்பட்டுத் திகழ்கின்றனர்.

இதன் விளைவாக, ஸ்கீனா வடிவத்தில் உள்ள ஆறு / கரை என்ற வலுவற்ற எதிர்வு ஈடுகட்டப்படுகிறது (இது கதையில், ''ஆறு உறைந்திருக்கிறது. பெண்கள் இருவரும் உறைந்த பனியின் மீது நடக்கிறார்கள்'' என்று கூறுவதன் மூலம் உணர்த்தப்படுகிறது). இது கடல் / நிலம் என்ற வலுவான எதிர்வின் சார்பில் எதிர்மறை நிலையில், நினைவாழத்திலிருந்து உண்மையை வெளிக்கொணர்ந்துள்ளது (பெண்கள் அவரவர் எல்லைக்குட்பட்ட இடங்களில் கிடைக்கும் உணவுக் குறையை வைத்துத் தெளிவாகக் காட்டப்படுகின்றனர். நாஸ் வடிவத்தில், உடன்பாட்டு முறையில் நினைவாழத்திலிருந்து உண்மையை வெளிக்கொணர்ந்துள்ள ஆறு / கரை என்ற வலுவற்ற எதிர்வின் சார்பில், மெலிவிப்பதாலும் தலைகீழாய்த் திருப்புவதாலும் வலுவான எதிர்வு ஈடுகட்டப்படுகிறது (ஏனென்றால், இவ் வடிவத்தில் பெண்கள், மிகக்குறைவாக இருப்பினும் தத்தமக்குரிய உணவைக் கையில் கொண்டு விளங்குகின்றனர்).

இருவடிவங்களிலும் காணப்படும் இயற்கையிறந்த ஓர் ஆற்றலைப் (தெய்வத் தன்மை மிக்க பாத்திரம்) பொறுத்தவரை, ஒன்றுக்கொன்று இணையான உருமாற்றங்கள் காணக்கிடக்கின்றன. ஸ்கீனா வடிவத்தில், அவன் விலங்குக் கறி மட்டும் தருகிறான்; அளவில் சிறிதுசிறிதாக அந்தக் கறியுணவு கூடிக்கொண்டே செல்கிறது. (வரிசைப்படி சிறிய அணில், [சதுப்பு நிலக் கோழி, முள்ளம் பன்றி, நீர்நாய், ஆடு, கருங்கரடி, கொடிய கரடி, கலைமான் என அது அமைகிறது). நாஸ் வடிவத்தில் அவன் ஒரேநேரத்தில் கறியும் மீனும் நிரம்ப அளிக்கிறான். ஒருமுறை குடிசை முழுவதும், 'கறியும் மீனுமாக' இருந்தது, இன்னொருமுறை 'காய்ந்த கறி'யாக இருந்தது என்றும் சொல்லப்படுகிறது. ஸ்கீனா வடிவத்தில் இரு வகையான வாழ்க்கை முறைகளுக்கு இடையிலுள்ள சமநிலை மிகமிக இறுதிப்பகுதியிலும், நிலையற்று விரைந்தழியும் இயல்புடைய வழியிலும் கொண்டுவரப்படுகிறது. அஸ்டிவாலின் மூன்றாவது திருமண வாழ்வின் பொழுது ('கித்கத்லா'வில் வாழ்பவர்களின் தங்கை), அவன் தன் மைத்துனர்களோடு செல்லும் நிலையில், அவனிடம் ஏராளமான 'சால்மன் மீனும் புதிய கறியும்' இருக்கின்றன. அவற்றைப் பட்டினியால் வாடும் 'சிம்சியர்'களுக்கு அவன் விற்கிறான் (போவாஸ், 1902, 1912).

அஸ்டிவாலின் தந்தை அவனுக்கு உடனே பயன்படும் சில மந்திரப் பொருட்களைத் தருகிறான் (ஸ்கீனா வடிவம்) ; ஆனால் அசி - ஹ்விலுக்கு அவன் தந்தை கொடுக்கும் மந்திரப்பொருட்கள் மெல்ல மெல்லவே சக்தி பெறுகின்றன (நாஸ் வடிவம்). இரண்டு வடிவத்திலும் கதைத்தலைவன் உணவைப் போலவே மேற்கிலிருந்து திரும்புகிறான் ; கடற்சிங்கத்தின் வயிற்றினுள் செல்கிறான் ; ஆனால் இரண்டாவது வடிவத்தில் வயிற்றிலிருந்து (ஸ்கீனா) குடற்பகுதிக்கு (நாஸ்) மாறுகிறது. இது உணவு அழுகல் நிலையை நெருங்கியுள்ளது என்பதைக் குறிப்பாகக் காட்டும்; இது முடியும்நிலையில் இருக்கின்ற, தொடக்க நிலையில் இல்லாத ஒரு கருவாகும் (ஒரு அழுகிய பெரியும் அழுகிய மரப்பட்டையும் ஸ்கீனா வடிவத்தில் முதலில் காணப்படும் பெண்களின் உணவாக உள்ளன). இன்னொரு செய்தியையும் நாம் இங்கே மறக்கக் கூடாது. மேற்கண்ட நோக்கில்

காணும் பொழுது, பட்டினியிலிருந்து தப்புவதற்குரிய ஒரே நம்பிக்கையான 'மெழுகு வர்த்தி மீன்' (சிம்சிய மொழியில் இம்மீனின் பெயருக்குப் பொருள் ''காப்பாற்று வோன்'') அழுகும்வரை இம்மக்கள் பொறுமையாக இருக்கவேண்டியுள்ளது. இல்லை யென்றால் இந்த மீன் அவமதிக்கப்பட்டதாக உணர்ந்து திரும்பி வரவே வராதாம்.

IX

தொடர்புகளின் நேர்மாறான தன்மையோடு அமைந்த ''எதிர்வுகளின் தேய்வின்'' இரட்டையான நுண்ணொழுக்கமைவுக்கு (mechanism) எப்படி ஓர் உறுதியான பொருளைத் தரமுடியும்? எதிர்வுகளின் வடிவ இசைவை (formal coherence) நாம் இங்கு நிறுவியுள்ளோம். இரண்டு குழுவைச்சார்ந்த மக்களுக்குரிய புவியியல் நிலை யில் 'தலைகீழான தன்மை' காணப்படுகிறது என்பதை முதலில் கவனிக்கவேண் டும். 'நாஸ்' ஆற்றுப்பக்கம் வாழும் மக்கள் (நிஸ்கா) வடபகுதியில் வாழ்பவர்கள்; சிம்சியர்கள் (அப்பெயரின் பொருள் ''ஸ்கீனா ஆற்றினுள்ளே'' என்பது) தெற்கே வாழ்பவர்கள். வேற்று எல்லையில் திருமணம் செய்துகொள்வதற்காக, 'நாஸ்' தலைவன் 'சிம்சிய' நிலப்பகுதிக்குச் செல்கிறான். அதாவது ஸ்கீனா ஆற்றுப் பக்கம், தெற்கே செல்கிறான். ஸ்கீனாவில் பிறந்த அஸ்டிவாலின் கடைசித் திருமணம் முறிவு ஏற்படும்வரை, 'நாஸ்' ஆற்றில் மைத்துனர்களோடு திரிபவனாக, வடக்குத் திசையில் வாழ்பவனாகக் கதை காட்டுகிறது. இரண்டு மக்கட்கூட்டங் களும் தத்தம் நாட்டின் ஒரேமாதிரி இரட்டையாக அமைந்த (symmetrical) ஆனால் தலைகீழான கருத்துக்களைத் தடையின்றி உருவாக்கியுள்ளன.

ஆனால் இந்தப் புராணக்கதைவடிவங்கள் ஸ்கீனா பள்ளத்தாக்கு / நாஸ் பள்ளத் தாக்கு என்ற 'இருமை'யாகிய உண்மையைக் கொண்டுள்ளன. இவ்விரண்டும், இடையிலுள்ள பகுதியையும் இணைத்துக்கொண்டு 'சிம்சிய நாடு' ஆகிறது. ஒவ்வோர் ஆற்றோடும் அவ்வவற்றின் பொருளியல் நடவடிக்கைகள் இணைக்கப் பட்டுள்ளன.

''இயற்கையாக அன்றி அதிசயமாகப் பிறந்த ஓர் இளைஞன் இரவு நேரத்தில் ஒருநாள் மேலுலகுக்குச் செல்லத் தீர்மானித்தான். இலையாக மாறி, சூரியக் கடவுளின் தலைவன் மகளோடு பாலுறவு கொண்டான்; அவளுக்கு ஒரு மகன் பிறந்தான். அவன் பெயர் 'இராக்கதன்', அக்குழந்தை சூரியனைச் சிறைப் பிடித்து, பகல் நேரத்திற்கு அதிபதியாகி, பூமிக்கு வந்து அங்கே ஒரு நண்பனைக் கண்டான். அவன் மூடுபனி, நீர், சதுப்புநிலம் ஆகியவற்றிற்கு அதிபதியான லோகோபோலா ஆவான். இந்த இரண்டு பேருக்கும் இடையே ஒரு போட்டி ஏற்பட்டது. முடிவு செய்ய முடியாத பல போட்டிகளுக்குப் பிறகு, அவர்கள் அம்பு எய்யவும், 'நாஸ்' ஆற்றுக்கு எதிராக, 'ஸ்கீனா' ஆற்றில் விளையாடவும் தீர் மானித்தார்கள். 'இராக்கதன்' ஒரு தந்திரம் செய்து வெற்றி பெற்றான்; 'ஸ்கீனா' ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதியில் பேசப்படும் சிம்சிய மொழியின் வட்டார வழக்கில் மகிழ்ச்சிப்பெருக்கில் பேசினான். லோகோபோலா ''இராக்கதசகோதரனே, நீ வெற்றி பெற்றாய். இப்பொழுது மெழுகுவர்த்தி மீன் 'நாஸ்' ஆற்றுக்கு ஒவ்வொரு கோடையிலும் இரு முறை வரும்'' என்றான். சாம்செம் (இராக்கதன்) ''ஸ்கீனாவில் உள்ள சால்மன் எப்பொழுதுமே தடியாக இருக்கும்'' என்றான். இவ்வாறு நாஸ் ஆற்றில் சாம்செம் வென்றதை அவர்கள் பிரித்துக் கொண்டார் கள். அதன் பின்னர் அந்தச் சகோதரர் இருவரும் பிரிந்தனர் (போவாஸ் சேகரித்த ஒரு வடிவத்தில், ''சாம்செம் கடலுக்குச் சென்றான்; லோகோபோலா தான் எங்கிருந்து வந்தானோ அந்த இடத்துக்கே தெற்கு நோக்கிச் சென்றான்'' என்று காணப்படுகிறது).

எப்படியும், புவியியல் நிலைகளின் இருபுடை இயைவு ஒரு விளக்கத்தின் தொடக்கத்தை மட்டுமே தருகிறது. தொடர்புகள் மாற்றங்கள் எல்லா எதிரிணைகளின் பொதுவான வலுவற்ற நிலையின் செயல்பாடாக இருப்பதைக் கண்டோம். வடக்குத் திசைக்குப் பதிலாகத் தெற்கையோ அல்லது தெற்குக்குப் பதில் வடக்கையோ பதிலியாக வைப்பதால்மட்டும் அதை விளக்கிவிடமுடியாது. ஸ்கீனாவிலிருந்து 'நாஸுக்குச் செல்லும்பொழுது, இப்புராணக்கதை இரு வழிகளில் சிதைகிறது அவ்வழிகள் அமைப்பில் தொடர்புள்ளவை. முதலில் குறைக்கப்பட்டிருக்கிறது; இரண்டாவதில் நேர்மாறாக்கப்பட்டுள்ளது. ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்க வகையில் அமைய எந்த விளக்கமும் இந்த இரண்டு செய்திகளையும் உட்கொண்டே அமையவேண்டும்.

ஸ்கீனா, நாஸ் இரண்டு ஆற்றுப்பகுதி மக்களும் ஒரே மாதிரியான வட்டார மொழி பேசுபவர்கள் (போவாஸ் 1911); அவர்களின் சமுதாய அமைப்புக்களும் ஒத்ததன்மையன ஆனால் அவர்களுடைய வாழ்க்கை முறைகள் மிகமிக வேறுபாடானவை. ஸ்கீனாவிலும், கடற்கரைப்பகுதியிலும் வாழ்க்கை முறையை நாம் வருணித்திருக்கிறோம். பெரிய பருவகால இடப்பெயர்ச்சி இதன் முக்கியப் பண்பாக உள்ளது; அது இரண்டு பண்பு வேறுபாடுகளை உடையது; குளிர்கால ஊர்களுக்கும், வேனிற்கால முகாம்களுக்கும் இடையே ஒன்று; பின்பு நாஸ் ஆற்றின் வேனிற்கால மெழுகுவர்த்திமீன் காலத்திற்கும் ஸ்கீனா ஆற்றில் கோடைகால 'சால்மன்' மீன்பிடித்தலுக்கும் இடையே மற்றொன்று.

நாஸ் மக்களைக் காண்கையில், அவர்கள் ஸ்கீனாவுக்கு அவ்வப்பொழுது சென்று வந்ததாகத் தெரியவில்லை நாஸ் ஆற்றின் தொடக்கப்பகுதியில் வாழும் மக்களைப்பற்றிக் ''காலந்தோறும் தங்கள் நிரந்தர ஊர்களைவிட்டுப் பெயர்ந்த மக்கள்'' என்று சொல்லப்படுகிறது; ஏனென்றால் அவர்கள் ஒவ்வோராண்டும் நாஸ் ஆற்றுப்படுகையின் பக்கம் (ஆற்றின் கீழ்ப்பகுதிக்கு) மெழுகுவர்த்தி மீன் காலத்தில் வந்தனர் (சாபிர், 1915). இவ்வாறு இந்த நிஸ்கா மக்களின் மிகப் பெரிய பருவகால இடப்பெயர்ச்சிகள் 'நாஸ்' ஆற்றோடு நின்றுவிடுவதாகத் தெரிகிறது; ஆனால் சிம்சிய மக்களின் இடப்பெயர்ச்சிகள் ஸ்கீனா - நாஸ், இரண்டு ஆறுகளையும் உள்ளடக்கி, சற்றுச் சிக்கலாக இதன் காரணம், மெழுகுவர்த்தி மீன் 'நாஸ்' ஆற்றில் மட்டும் தான் வருகிறது. எனவே, தங்கள் 'உயிர் காப்போ'னாகிய மெழுகுவர்த்தி மீனின் வருகைக்காக ஆவலோடு காத்திருக்கும் எல்லாப் பிரிவு மக்களும் கூடும் இடமாக நாஸ் ஆறு அமைகிறது. ஆனால் 'சால்மன்' இரண்டு ஆறுகளிலும் ஓடுகிறது. இவ்வாறு 'நிஸ்கா' மக்கள் ஒரு பள்ளத்தாக்கிலும் சிம்சிய மக்கள் இரு பள்ளத்தாக்குகளிலும் வாழ்கின்றனர்.

இது இப்படியானால் இக்குடியைச் சார்ந்த எல்லா மக்களும் நாஸ் / ஸ்கீனா என்ற எதிர்மறைகளின் இருமைத்தன்மையைப் பற்றிய பொதுக் கருத்துக்களை மனதில் எப்பொழுதும் கொள்ளத்தக்கவர்களாக உள்ளனர். நாஸ் / ஸ்கீனா எதிர்மறையின் இருமைத் தன்மை மெழுகுவர்த்திமீன் / சால்மன் ஆகிய இருமைத் தன்மையோடு இடைத்தொடர்பு கொண்டுள்ளது. நாஸ் வட்டார மொழியிலும், ஸ்கீனா வட்டாரமொழியிலும் போவாஸ் சேகரித்த ஒரேமாதிரியான வடிவங்களில், இப்புராணக்கதை இந்த எதிர்மறைகளின் அடிக்கல்லை நாட்டியுள்ளதால் மேலே சொல்லப்பட்ட கருத்தில் எந்தவித ஐயமும் இருக்கமுடியாது. ஆனால் எல்லோராலும் கண்டறியப்படுகின்ற ஓர் எதிர்மறை ஒவ்வொரு குழுவுக்கும் ஒரே மாதிரியான சிறப்பைக் கொண்டதாகத் தோன்றத் தேவையில்லை. ஒவ்வோர் ஆண்டின் பருவகாலத்திலும், சிம்சிய மக்கள் இந்த எதிர்மறைகளோடே வாழ்ந்தனர்; நிஸ்கா

மக்கள் இதைப் பற்றி அறிந்து கொள்வதில் திருப்தியடைந்தனர். சிம்சிய மக்களின் பேச்சில், முரண்பாடான சொற்களைக்கொண்ட இணைகளைக் கொண்டமைந்த மிக வெளிப்படையாகத் தெரிகிற இலக்கண அமைப்புக் காணப்பட்டாலும், அதை நன்றாகத் தெரிந்தே அவர்கள் பேசினாலும், இரண்டு குழுக்களிலும் அதன் தர்க்கரீதியான தத்துவரீதியான உட்பொருள் ஒரே மாதிரியாக இருக்கவே செய்யாது. சிம்சிய மக்கள் உலகளாவியதும், தொடர்ச்சியானதுமான ஒரு அமைப்பினை ஆக்குவதற்காக அதைப் பயன்படுத்துகின்றனர்; ஆனால் அது முழுமையான நிலையில் அதே இருமைத்தன்மையில் முத்திரை பதியாத வாழ்வியல் அனுபவங்களைக் கொண்ட மக்களுக்கு விளங்குவதில்லை; ஒருவேளை (நிஸ்கா மக்களுக்கிடையேயுள்ள) இடக்கிடப்பியல் சார்ந்த திட்டத்தின் (topographical scheme) தெளிவற்ற நிலையைவிட, கிழக்கிலிருந்து மேற்கு நோக்கி நாஸின் ஓட்டம் சற்று நல்ல முறையில் உறுதியாகத் தொடர்புகொள்ள வைத்திருக்கிறது.

இவ்வாறு, புராணக்கதைச் சிந்தனையின் அடிப்படைத் தன்மைக்கு நாம் வந்தடைகிறோம். இதன் வேறு சான்றுகளை வேறு கதைகளில் கண்டுகொள்ளலாம். ஒரு புராணக்கதைக்கருத்து ஒரு குழுவிடமிருந்து இன்னொரு குழுவுக்குச் செல்லும்பொழுது, அங்கு மொழிவேறுபாடு இருக்குமானால், சமூக அமைப்பு முறையோ அல்லது வாழ்க்கை முறையோ அப்புராணக்கதையைச் சொல்ல-விளக்கக் கடினமாக இருத்தற்குக் காரணமாக அமைந்திருக்குமானல், அக்கதை வலுவற்றுத் தேய்ந்து போகிறது; குழப்பமிக்கதாகவும் ஆகிவிடுகிறது. ஆனால் அதன் எல்லா எல்லைக் கோடுகளையும் இழந்து இறுதியாக அதைத் துடைத்தழிக்கும் நிலையில் இருப்பதற்குப் பதிலாக இப் புராணக்கதை தலைகீழ் நிலையில் இருக்கின்ற அதன் துல்லியத்தின் ஒரு பகுதியை மீண்டும் பெறுகின்ற வரையறுக்கின்ற ஒரு நிலையை நாம் காண்கிறோம்.

இதே மாதிரியான தலைகீழ்த் தன்மைகள் கண்ணொளியியலில் (opotics) ஏற்படுகின்றன. ஒரு பெரிய துவாரம் வழியாகப் பார்க்கும்பொழுது, ஓர் உருவம் கண்ணுக்கு முழுமையாகத் தெரியும். ஆனால் துவாரம் சிறிதாகும்பொழுது அவ்வுருவம் தெளிவில்லாமலும் பார்ப்பதற்கு மிகவும் சிரமமானதாகவும் இருக்கும். அந்தத் துவாரம் ஓர் ஊசி முனையளவுக்குச் சிறிதாக ஆகும் பொழுது, அதாவது விளக்கமே இல்லாமல் மறைந்துபோகின்ற சூழ்நிலையில் உருவம் தலைகீழாகவும் மீண்டும் தெளிவாகவும் ஆகிறது. பள்ளிகளில் இந்தப் பரிசோதனை, நேர்கோடுகளில் ஒளி பரப்புதலை விளக்குவதற்காகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது; வேறு வகையில் சொன்னால், 'ஒளிக்கதிர்கள் கண்டபடி பரவுவதில்லை, ஆனால் ஒரு குறிப்பிட்ட முறையில் அமைக்கப்பட்ட காட்சிப் பரப்பெல்லையின் எல்லைக்கோடுகளுக்குள்ளேயேதான் பரவுகின்றன, என்ற உண்மையை மெய்ப்பிக்கவே இப்பரிசோதனை பயன்படுத்தப்படுகிறது.

இந்த ஆய்வு, ஒரு ஒற்றைக் கதையைப் பற்றி அமைந்திருப்பதாலும், ஆய்வின் மூலம் வெளிப்படும் தனித்தனியான கூறுகள் உடனியங்குகிற வேறுபாடுகளின் பல்வேறு தொடர்வரிசைகளில் தோன்றுவதாலும், தன் வழியில் அமைந்த ஒரு பரிசோதனையேயாகும். இந்தப் பரிசோதனை, 'புராணக்கதைச் சிந்தனைப் பரப்பும் ஒரு கட்டமைப்பில் அமைந்துள்ளது' என்ற கருத்தை விளக்க உதவியிருக்குமேயானால், அதன் நோக்கம் நிறைவேறியது என்று கொள்ளலாம்.

குறிப்பு

அஸ்டிவாலின் கதை லெவிஸ்டிராசின் "Structural Anthropology", Vol-2 இல் உள்ளது (பக்கம் 146 – 197).

REFERENCES

BARBEAU, M. 1950. Totem Poles. National Museum of Canada Bulletin, No. 119, Anthropological Series No. 30.

BEYNON, W. 1941. The Tsimshians of Metlakatla. American Anthropologist 43 : 83-88.

BOAS, FRANZ. 1895. Indianische Sagen von der Nord - Pacifischen Kuste Amerikas Berlin.

_______ 1902. Tsimshian Texts. Bulletin of Smithsonian Institution, No. 27, Bureau of American Ethnology, Washington.

_______ 1911. 'Tsimshian" in Handbook of American Indian Languages, Part I. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 40, Part I.

_______ 1912. Tsimshian Texts (New Series), Publication of American Ethno logical Society, Vol. III. Leyden.

_______ 1916. Tsimshian Mythology. Annual Report Smithsonian Institution, No. 31 (1909 — 1910). Washington : Bureau of American Ethnology.

DURLACH, T.M 1928. The Relationship Systems of the Tlingit, Haida and Tsimshian. Publications of American Ethnological Society, Vol. XI. New York.

EMMONS, G.T. 1910. 'Niska' in Handbook of American Indians North of Mexico. Smithsonian Institution, Bureua of American Ethnology, Bulletin 30, Part II.

GARFIELD, V E. 1939. Tsimshian Clan and Society. University of Washington Publications in Anthropology, Vol. 7, No. 3.

GARFIELD, V.E., WINGERT, P.S. & BARBEAU, M. 1951. The Tsimshian Their Arts and Music Publications of American Ethnological Society, Vol. XVIII. New York.

GODDARD, P.E. 1934. Indians of the Northwest Coast American Museum of Natural History, Handbook Series No. 10. New York.

GREENBERG, J.H. 1966. Language Universals. In T A. Sebeok (ed), Current Trends in Linguistics, Volume 3 : Theoretical Foundations. The Hague Mouton, PP. 62 ff.

LEVI - STRAUSS, C 1949. Les Structures elementaries de la Parente. Paris : Presses Universitaries de France.

_______ 1958 a. Anthropoligie structurale Paris : Plon (English translation 1973 a. Structural Anthropology. New York : Basic Books).

_______ 1962 P. La Pensee sauvage, Paris : Plon.

MALINOWSKI, B. 1932. The Sexual Life of Savages in Noth - westerrn Melanesia, 3rd edn, London : Routledge.

RICHARDS, J.F. 1914. Cross Cousin Marragie in South India. Man 14.

SAPIR, E. 1915. A Sketch of the Social Organisation of the Nass River Indians. Museum Bulletin of the Canadian Dept. of Mines, Geological Survey. No. XIX. Ottawa.

SWANTON, J.R. 1909. Contributions to the Ethnology of the Haida. Memoirs of American Museum of Natural History, Vol. VIII.

_______ 1952. The Indian Tribes of North America. Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology, Bulletin 145.

WEDGEWOOD, C H. 1928. Cousin Marriage in Encyclopaedia Britannica, 14th edn,

---

கதை வகை (Tale - type) :

மரபில் தனித்ததொரு நிலைபேற்றினைக் கொண்டிருக்கக்கூடிய சக்தியைக் கொண்ட எடுத்துரைக்கப்படும் வழக்காற்றைக் (கதையாடல்) குறிப்பிட நாட்டார் வழக்காற்று இலக்கிய ஆய்வாளர் (Students of Folk literature) பயன்படுத்தும் ஒரு பதம் இது. எந்தவொரு கதையும் எவ்வளவு சிக்கலானதாக இருந்தாலும் எளிமையானதாக இருந்தாலும் தனித்த முறையில் எடுத்துரைக்கப்பட்டால் அது ஒரு வகைமையாகக்கருதப்படுகிறது கிரிம்மின் தொகுப்பில் வரும் தம் நாட்டார் நீண்ட கதைகளைப் போன்ற சில வகைமைகளில் பல எண்ணிக்கையிலான கதைக்கூறுகள் (Dozens of motifs) காணப்படுகின்றன. ஏனைய விலங்குக் கதை வட்டங்கள் சார்ந்த நொடிக்கதைகளில் ஒரேஒரு எடுத்துரைக்கப்படும் கதைக்கூறு மட்டும் இருக்கலாம். இங்குக் கதை வகையும் (Tale-type) கதைக்கூறும் (Motif) வேறுபாடின்றிச் சமமாகக் குறிப்பிடப்படுவது காண்க. இவ்வாறாகக் கதைவகைமைகள் தனித் தன்மை வாய்ந்த எடுத்துரைக்கப்படும் வழக்காறு என்று அர்த்தம் கொண்டால் எந்தவொரு குறிப்பிட்ட பண்பாட்டிலும் ஒரு குறிப்பிட்ட எண்ணிக்கையில்தான் அவ்வகைமைகள் காணப்படும் என்பது வெளிப்படை.

எடுத்துரைக்கப்படும் ஒரு குறிப்பிட்ட வழக்காறு ஒரு குறிப்பிட்ட வகைமையைச் சார்ந்ததா அல்லவா என்பதை எளிதாகத் தீர்மானிக்க இயலும். ஆனால் சில ஓரஞ்சாரமான நேர்வுகளும் (marginal cases) உண்டு. அவற்றில் கதைவகைமைகளுக்கும் அல்லது எடுத்துரைக்கப்படும் வழக்காற்றின் ஒரு குறிப்பிட்ட கதை வகைமைக்கும் இடையே காணப்பட்டால் ஓரளவு ஒப்புமை அதை எதில் !சேர்ப்பது என்பதில் குழப்பம் காணப்படும். வகைமையில் காணப்படும் இந்தத் திரிபுகள் கதைகளை வகைமைகளாக வகைமைப்படுத்துவதன் மதிப்பில் ஐயம்கொள்ளச் செய்கின்றது. குறிப்பாக ஐரோப்பிய ஆய்வாளர்கள் இதில் ஐயம் கொள்கின்றனர். ஆய்வாளரின் ஆர்வத்தில் ஏற்படும் வேறுபாட்டின் காரணமாக இந்த ஐயுறவு எழுகின்றது. அத்தகைய ஆய்வாளர்கள் திரிபு வடிவங்களுக்கிடையேயான வேறுபாட்டில் பெரிதும் ஆர்வங்காட்டுகின்றனர். மேலும் அவற்றில் காணப்படும் ஒப்புமைகளைவிடக் கதையைச் சொல்லும் குறிப்பிட்ட தகவலாளியின் தனித்தன்மையில் ஆர்வங்

காட்டுகின்றனர். பிரச்சினைக்குரிய நாடுகளின் கதைவகைமை என்ற கருத்தாக்கத்தின் மதிப்பீடுபற்றிய முக்கிய உண்மைகுறித்து அவ்வந் நாட்டார் உருவாக்கிய கதைவகை அடைவுகள் பற்றி அவர்களின் மனங்களில் எந்தவிதமான ஐயமும் இல்லை. உலகின் பல்வேறு நாடுகளின் கதைவகை அடைவுகள் தற்பொழுது உருவாக்கப்பட்டுள்ளன. ஐரோப்பியப் பகுதிக்கும் மேற்கு ஆசியப்பகுதிக்கும் உரிய தொகுப்பு பலவற்றையும் உள்ளடக்கி நன்றாகச் செய்யப்பட்டுள்ளது. மேலும் உலகின் ஏனைய பகுதிகளுக்கும் வகைமை அடைவுகள் குறித்த வேலை இடைவிடாமல் தொடர்ந்து நடைபெற்று வருகின்றன. உலகின் விரிந்த பண்பாட்டுப் பகுதிகள் ஒவ்வொன்றுக்கும் உரிய முற்றிலும் வேறுபட்ட வகைமை ஒன்று செய்யப்பட வேண்டும் சான்றாக, ஆப்பிரிக்கர், ஓசியானியர், வடஇந்தியர் தென்னிந்தியர், வட தென்னமெரிக்க இந்தியர்கள் போன்றவர்களின் பண்பாட்டைக் குறிப்பிடலாம்.

ஒரு கதைவகைமையை உருவாக்குதற்குரிய ஒரேவழி, கதை வகையின் திரிபுவடிவங்கள் எல்லாவற்றையும் படிப்பதுதான். இந்தப் படிமுறை ஓரளவு சுற்றிவளைத்த (Circular) ஒன்றாகும். ஏனெனில் ஒரு வகைமையின் திரிபுவடிவம் எது என்று சொல்வதற்குக் கதைவகைமை என்றால் என்ன என்பது பற்றிய அறிவு தேவையாகும். நடைமுறையில் ஓர் ஆய்வாளன் மனதில் தைக்கக்கூடிய மிகப்பல ஒப்புமைகளைப் பல கதைகளில் கண்டுபிடித்து அக்கதைகளைத் தனித்ததொரு வகைமையில் சேர்க்கிறான். அதன்பின் இந்த ஒப்புமைகளை ஆய்ந்து பொதுவான பண்புகளைக் குறித்துக் கொள்கிறான். பின்னர் இந்த பண்புகளைக் கொண்ட கதைகளின் திரிபுவடிவங்களில் எத்தனை எண்ணிக்கையை ஒன்றாகச் சேர்க்க முடியுமோ அத்தனையைச் சேர்க்கிறான் இதன் பின்னர்தான் முடிவாகத் தான் ஆய்வு செய்த கதையின் உள்ளடக்கங்களுக்கேற்ப ஒரு திருப்திகரமான கருத்தினை (Statement) வெளியிட அவனால் முடியும். அவனுடைய ஆய்வு ஓர் அடிப்படையான ஊகத்தினைக் குறிப்பாகப் புலப்படுத்துகின்றது, அதாவது அவன் ஆய்வு செய்யும் கதை ஒரு முழுமை (entity) ஆகும். அதாவது அக்கதை ஒரு காலத்தில் ஓரிடத்தில் தோன்றி அதன் வாழ்வுப்போக்கில் சில மாற்றங்கட்கு ஆட்பட்டுள்ளது என்றொரு வரலாற்றைக் கொண்டுள்ளது.

வகைமை பற்றிய ஆய்வில் ஈடுபட்ட மாணவனுக்குள்ள ஒரு தத்துவார்த்தப் பிரச்சினை ஒரு வடிவம், மற்றொன்றினைவிடச் சிறந்ததா அல்லது மட்டமானதா என்ற வினாவாகும். அப்படி என்றால் வடிவங்களுக்குப் பொருந்திப் பார்க்கும்போது நல்லது கெட்டது என்பதற்கு எது அளவுகோலாக இருக்க முடியும். வரலாற்று நிலவியல் ஆய்வு முறையின் அடிப்படையில் ஆய்வுசெய்யும் மாணவன் மூலவடிவம் (archetype) என்பதனைக் கட்டும்போது, அவன் நல்லது, கெட்டது என்ற முறையில் அணுகுவதில்லை. எல்லா வடிவங்களும் இறுதியில் வருவிக்கப்பட்டிருக்கக் கூடியதாகக் கருதுதற்குரிய ஒரு கோட்பாட்டு வடிவத்தை அவன் கட்டுகிறான். அவனுடைய சிக்கல் வரலாற்று மீட்டுருவாக்கம் சார்ந்தது; அழகியல் சார்ந்ததல்ல. மாறாகச் சில நாட்டார் வழக்காற்றுத் தொகுப்பாளர் பாட்டின் அல்லது கதையின் அழகியல் ரீதியான இலட்சிய வகைமையினைத் (ideal type) தேடுதல் என்ற பிரச்சினையில் அக்கறை காட்டுகின்றனர். கதையைச் சொல்லுவோரெல்லாம் அல்லது பாட்டைப்பாடுவோரெல்லாம் ஒரு குறிப்பிட்ட இலட்சியத்தை அடைய முயல்கின்றனர் என்பதே இங்கே எடுகோளாகும். இருப்பினும் அத்தகையதொரு ஊகம் தங்களின் திறமைக்கு அப்பாற்பட்டது என்று சொல்வதே சரியாகும் என்று பெரும்பாலான நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வாளர் கருதுகின்றனர்.

தமிழாக்கம் : **தே. லூர்து**

மிரியம் க்ளக்ஸ்மன்

தமிழில் தே. லூர்து*

அமைப்பு - அமைப்பியல் - லெவிஸ்ட்ராஸ்[1]

சமூக ஆய்வுகள் எவ்வளவு பழமையானவையோ அவ்வளவு பழமையானது 'அமைப்பு' என்ற சொல் (term). ஒருங்கமைப்பு (organisation), செயல் (function), நிறுவனம் (Institution), விதி (norm), மதிப்புப் (value) போன்ற சொற்களோடு ஒரு முக்கியச் சொல்லாக (key word) இது உள்ளது. மானுட வாழ்வின் சமூகப் பண்புகளைக் (தனிமனிதப் பண்பல்லாத) குறிப்பிடுவதற்காகச் சமூகவியலர்கள் பயன்படுத்தும் முக்கியச் சொல்லாக இது உள்ளது. சமூகவியல், மானிடவியல் துறைகளைச் சார்ந்த பழங்கோட்பாட்டினர் (classical) இச்சொல்லைப் பரவலாகப் பயன்படுத்துகின்றனர்: வீபர், தர்க்கைம், மார்க்ஸ், பரெட்டோ, சிம்மெல், ராட்கிளிஃப் - பிரௌன் போன்றோர் அச்சொல்லைப் பயன்படுத்து வோருள் சிலர். பல சமூக அறிவியல் துறைகளில் அண்மையில் இச்சொல் மீண்டும் பரவலாகப் பயன்படுத்தப்படுகிறது. அதன் ஆதரவாளர்கள் பலரும் தாம் அதனை ஒரே மாதிரியாகப் பயன்படுத்துவதாகவே உணர்கின்றனர். அவர்கள் எல்லோரையும் அமைப்பியலர்கள் என்றே கருதவேண்டும். லெவிஸ்ட்ராஸின் சமூக மானிடவியல், மார்க்ஸிசத்தில் அல்த்தூசரின் சிந்தனாமுறை, பொருளாதார மானிடவியலில் கோடலேர், அரசியலில் பௌலான்ட்சாஸ், க்ளக்ஸ்மன், உளப் பகுப்பாய்வில் லக்கன் போன்றோர், குறியியலில் பார்த், இலக்கியத் திறனாய்வில் மாஷரி, கருத்துக்களின் வரலாற்றில் ஃபூக்கோ போன்றோர் தத்தம் துறைகளில் அதனை மறுபடியும் வழக்கிற்குக்கொண்டு வந்துள்ளனர்.

அமைப்பு: அர்த்தங்களும் பயன்படுத்தங்களும்

'Structure' என்ற சொல் 'structura' என்ற லத்தீன் சொல்லிலிருந்து ஆக்கப் பட்டது. கட்டுதல் என்ற பொருள்தரும் 'struere' என்ற வினையிலிருந்து உருவாக்கப்பட்டது. 17-ஆம் நூற்றாண்டில் உடற்கூற்று நூல், இலக்கணம் போன்றவற்றிற்கு விரிவுபடுத்தப்படும்வரை அச்சொல் கட்டிடக்கலை சார்ந்த தாகவே இருந்தது. உடலுறுப்புக்களின் ஒழுங்கமைவு ஒருவகையான கட்டுமான மாகவே கருதப்பட்டது; மேலும் அமைப்பியல்பினை உட்கொண்ட, பேச்சில் ஒழுங்கு முறைப்படுத்தப்பட்ட சொற்களாகவே மொழி புரிந்துகொள்ளப்பட்டது இந்தப் பதம் எப்பொழுதும் முழுமையையும் முழுமையின் பகுதிகளையும், அவற்றிற்கிடை யேயான உறவுகளையும் குறித்தது; மேலும் இக்கவனக்குவிப்புத்தான் (this focus) வளர்ந்துவந்த துல்லியமான அறிவியல்களுக்கு (exact sciences) எழுச்சியூட்டிற்று.

19-ஆம் நூற்றாண்டில் இந்தப் பதம் உயிரியலிலிருந்து ஹெர்பர்ட் ஸ்பென்சரால் 'மனிதனின் புதிய அறிவியல்களில்' அறிமுகப்படுத்தப்பட்டது. சமூக உயிரினங் களுக்கும் உயிரியல் உயிரினங்களுக்குமிடையேயான வேறுபாடுகள் குறித்து அவர் வலியுறுத்தினாலும், வளர்ச்சியடைந்த சமூக அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம் முக்கிய மாக இயற்பண்பியலில் (Naturalism) சாயம் தோய்க்கப்பட்டதாகவே இருந்தது. இயைபுஅமைப்புக்கும் (Organic Structure) சமூக அமைப்புக்கும் இடையே முதன்

* நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறை, தூய சவேரியார் கல்லூரி, பாளையங்கோட்டை.

முதலில் செய்த ஒப்புமை, ஆய்வுநெறி முறையில் முக்கியமான விளைவுகளை ஏற்படுத்திற்று. இரு நிலைகளுமே (வழக்குகளுமே) அமைப்பு என்பது முழுமை என்பதன் கவனித்தறியக்கூடிய பகுதிகளின் கூட்டமைப்பு (Organization) என்பதைக் குறிப்பாக உணர்த்துகின்றன.

ஸ்பென்சரிலிருந்து தர்க்கைமுக்கும், ராட்கிளிஃப் பிரௌனுக்கும் பரவிச்செல்லும் கருத்துக்களின் ஒழுங்கமைப்புக்களை விளக்கும் இயற்பண்புக் கோட்பாடு சார்ந்த வரையறைகள், 'அமைப்பு' என்னும் பதம் லெவிஸ் மார்கனிடமிருந்து (Lewis Morgan) வந்தது என்று குறிப்பிடுகின்றன. 'ஒழுங்கமைப்புக்கள்' என்று தாம் குறிப்பிட்டதன் அடிப்படையில் தரவுகளை முதன்முதலாக அவர் (மார்கன்) ஆய்வு செய்ததாக லெவிஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடுகிறார்; கூட்டிணைப்பு (Organisms) என்ற ஒப்புமையினால் தடைபடாமலும் கண்டறியப்பட்ட நிகழ்வுகளுக்குக் (Observed Phenomena) கொடுக்கப்பட்ட சிறப்புரிமையின் அடிப்படையிலும் அவர் ஆய்வு செய்தார். உண்மையில் யார் அப்பதத்தை அறிமுகப்படுத்தினார் என்பது முக்கியமில்லை. ஆனால் இரண்டு வழிமுறைகளில் அமைப்பு என்பது தோன்றிற்று என்ற கருத்து அமைப்புப்பற்றிப் பல்வேறு கருத்துக்கள் உள்ளன என்பதனைத் தெளிவாகக் காட்டுகின்றது.

இருபதாம் நூற்றாண்டின் அமைப்பியல் சிந்தனையின்மீது மேலும் சில தாக்கங்களும் காணப்படுகின்றன; வரலாற்றாசிரியர்களால் சமூகத்திற்குப் பொருத்திப் பார்க்கப்பட்ட முழுமை என்ற ஹெகலியக் கருத்தும்; சில கருத்துக்களின் பண்புருவாக்கம் (embodiment of some ideas) சமூகம் என்று புரிந்துகொண்ட கருத்துமுதல்வாத ஜெர்மானியத் தத்துவவாதிகளும்; புலனுணர்வு (Psychology of Perception) உளவியலில் கெஸ்டால்ட் கோட்பாடு, 'முழுமை' என்ற தத்துவார்த்தக் கருத்தைக் கையாண்டு, பகுதிகளின் மொத்தத்தைவிட (the sum of the parts) முழுமை (whole) வேறுபட்டது என்று சோதித்தறிவதன் மூலம் நிரூபிக்க முயன்றதும்; செவ்வியல் இலக்கணத்தின் அணுவியல் போக்கைச் சசூரிய மொழியியல் விலக்கி ஒதுக்கிவிட்டு, கிடைக்கக்கூடிய மொழியியல் உறுப்பமைவின் மொத்தம் மொழிக்கிடங்கு (la langue) என்றும் மொழியின் குறிப்பிட்ட செயற்படுத்தங்கள் பேச்சு (la parole) என்றும், அதனைக் குறிப்பிடாமல் மொழியை விளக்கவியலாது என்றும் சசூரிய மொழியியல் வேறுபடுத்தியதும்[2]; கணிசமான எண்ணிக்கைகள்கொண்ட கூறுகளின் சிக்கலான ஊடாட்டத்தைச் (interaction) சார்ந்துள்ளன சமுதாய உருவாக்கங்கள் என்ற மார்க்ஸின் ஆய்வும்; 1930-க்களிலிருந்து கருத்துப்புலப்படுத்தக் கோட்பாடு, சைபர்னைட்டிக்ஸ் ஆகியவற்றின் வளர்ச்சியும் சமூக நிகழ்வுகள்பற்றிய ஆய்வில் உத்வேகத்தை அடைதற்கான உயர்தரத்தை நிர்ணயிப்பதில் ஒரு முக்கியமான பங்களிப்பைச் செய்தன[3]. தற்காலத்தில் சமூகவியிலில் அமைப்பு என்பது மிக விரிந்ததொரு முறையில் பயன்படுத்தப்படுகின்றது; பேரமைப்பு (macro-structure), நுண்ணமைப்பு (micro-structure), உள்ளமைப்பு (infra-structure) மேற்கட்டுமானம் (super structure) கட்டவிழ்த்தல் (de structuration), மீளமைப்பு (restructuration) போன்ற புதிய ஆக்கங்கள் அதன் பல்வேறு அர்த்தங்களை வெளிப்படுத்துகின்றன.

ஆனால் பல்வேறு துறையினரின் தாக்கங்களைப் பட்டியலிட்டுக் காட்டுவது சமூகவியலில் அமைப்பியலுக்கும் மானிடவியலில் அமைப்பியலுக்கும் அவர்களின் குறிப்பிட்ட பங்களிப்பை ஆய்வுசெய்ததாகாது. வெவ்வேறான அமைப்பியல்கள் ஒவ்வொன்றுக்குமுரிய துல்லியமான வம்சாவளியை நிறுவ முடியும். தொடர்

புடைய பிற புலங்களிலிருந்து எந்தவித நல்வாய்ப்புக்களைத் தற்கால வரையறைகள் பெற்றுக்கொண்டன என்பதைப் புலப்படுத்துவதே இங்கு முக்கியமாகும். புதிய பழைய வடிவங்களுக்கிடையே வேறுபாடுகள் எதிர்பார்க்கக் கூடியவையேயாம்.

'அமைப்பு' க்குறித்த பல்வேறு வரையறைகளையும் ஆய்வு செய்வதில் உள்ள இடர்ப்பாடுகளில் ஒன்று ஏற்கனவே எதிர்கொள்ளப்பட்டுவிட்டது; அவ்விடர்ப்பாடு எப்பொழுதும் ஆய்வு முறையின் (method) ஒரு பொதுக்கருத்தாக்கத்துடனும் சமூகவியலின் நோக்கங்களுடனும் தத்துவார்த்தச் சார்புடனும் அது எப்பொழுதும் தொடர்புடையது. ஆதலின் குறிப்பிட்ட தரவுகளைப் பற்றிய ஆய்வுகளிலிருந்தும் கோட்பாட்டுச் சூழலிலிருந்தும் வரையறைகளை விடுவிப்பதும் சிக்கலானது. சிக்கலை மேலும் மோசமாக்கச் சில கோட்பாட்டாளர் அவர்தம் கோட்பாடு ஐயத்திற்கிடமின்றி அமைப்பியல்கூறினைக் (பண்பினை) கொண்டிருப்பினும் அப்பதத்தைப் பயன்படுத்துவதில்லை. 'அமைப்பு' என்பது சமகாலத்தில் எவ்வாறு பயன்படுத்தப்படுகிறது என்பதை ஆய்வதற்கு முன் பிரிட்டிஷ் சமூக மானிடவியலிலும் பிரெஞ்சுச் சமூகவியலிலும் அதன் பயன்பாட்டையும் அர்த்தத்தையும் ஆய்வோம். எல்லாத்துறைகளிலும் அமைப்பு என்ற பதம் (term) ஒரே அர்த்தத்தைத்தான் கொண்டுள்ளதா என்பதும் அல்லது எந்த அளவு அமைப்பியலின் வெவ்வேறு வகைமைகளைப் பிரித்தறிய முடியும் என்பதும் அடிப்படையான வினாக்களாம்.

எளிதாக ஒப்பிடுவதற்கும் மிக அழுத்தமாகவும் கவனத்தோடும் ஆய்வு செய்தற்கும் பல வினாக்களை மனத்தில் கொள்ளவேண்டும். அதன் ஆக்கம் (its derivation); அது முக்கியமான கருத்தாக்கமா இல்லையா; கோட்பாட்டு ரீதியாக அது வரையறுக்கப்பட்ட அளவு, ஆசிரியரின் அறிவியல் பாசாங்குகளுடன் (Scientific Pretentions) அது எவ்வாறு தொடர்புடையது; அது கவனித்தறியக்கூடியது என்று கருதப்படுவதா; அது குறிப்பிடும் பண்புருவாக்கத் தளம் (level), அமைப்பின் உள்கட்டமைப்பில் கவனம் செலுத்துவதா; சமூகம் என்பது முழுமை என்ற கருத்தாக்கத்துடன் எவ்வாறு தொடர்புடையது? போன்றவை சில வினாக்களாம்.

ராட்கிளிஃப் - பிரௌனும் பிரிட்டிஷ் சமூகமானிடவியலும் :

அவ்வந்நாட்டிற்குரிய மக்களின் வழக்கங்களையும் வாழ்க்கை முறைகளையும் மிக உன்னிப்பாகக் கவனித்தறிந்து தொகுப்பதிலும் விளக்குவதிலும் அவ்வாறு தொகுக்கப்பட்ட தரவுகளை நெறிதவறாது ஆய்வு செய்வதிலும் இருபதாம் நூற்றாண்டின் முதல் பாதியைச் சார்ந்த பிரிட்டிஷ் மானிடவியல் சிந்தனாமுறை புகழ்வாய்ந்தது. அச்சிந்தனாமுறையின் மேற்குறிப்பிட்ட இரு செயல்களும் சமூக வாழ்வின் விதிமுறைகளைக் கண்டுபிடிக்க வேண்டும் என்ற நோக்கிற்கு இன்றியமையாத அடித்தளமாகக் கருதப்பட்டன. இந்த ஆய்வுத்திட்டத்தில் 'அமைப்பு' என்ற பதம் அவர்தம் அடிப்படையான கருத்தாக்கக் கருவிகளுள் ஒன்றாகும்.

இச்சிந்தனா முறையினரின் கருத்துக்களை மிகச்சிறப்பாக விளக்கியவர் ராட்கிளிஃப் பிரௌன். இரத்தஉறவுமுறைகளிலும் பொருளாதார அமைப்புக்களிலும் சமய வழக்கங்களிலும் தாம் கவனித்தறிந்த திரும்பத் திரும்பவரும் தனிச்சம்பவங்கள் (நிகழ்ச்சிகளாக) உள்ளார்ந்த ஒழுங்குமுறைகளை விளக்க ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் 'அமைப்பு' என்ற பதத்தைத் தம்முடைய முதல் ஆய்வான 'அந்தமான் தீவினர்' (The Andaman Islanders) என்ற நூலில் சுயப்பிரக்ஞையின்றிப் பயன்படுத்தினார். களஆய்வில் தாம் பயன்படுத்திய 'அமைப்பு' (Structure) 'செயல்' (function)

'நிறுவனம்' (institution), கூட்டமைப்பு (organization), பங்கு (role) என்ற பதங்களை வரையறை செய்யவேண்டிய தேவையையும், அவற்றின் அடிப்படையான கோட்பாட்டுப் பிரமாணங்களையும் சுட்டவேண்டுமென்பதையும் பிற்காலத்தில் 1935-40-களிலேயே அவர் உணர்ந்தார். அவருடைய வரையறைகள் ஒழுங்கு முறையானவை, சித்தாந்தச் சார்பற்றவை; தத்துவார்த்த நிலைமைகளை முன்மொழிவன என்பதைவிடப் பிரச்சினைகளைத் தெளிவுபடுத்தக் கூடியவை அவை. அறிவியலின் இயல்புகள் குறித்தும் சமூக அறிவியல்களில் கோட்பாட்டின் பங்கு குறித்தும் அவர் சொன்னவை அவரின் உண்மையான ஆய்வுகளில் மறைந்திருந்தன.

ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் நோக்கில் சமூக மானிடவியல் இயற்கை அறிவியலின் (Natural science) ஒரு கிளையாகும்; அதனை இயற்கைஅறிவியலைப் படிக்கும் முறையிலேயே படிக்கலாம். நிகழ்வுகட்கிடையேயான (between Phenomena) அடிப்படை உறவுகள் கவனித்தறியப்படக்கூடியவை அல்லது புலனறிவின் மூலம் சிலவழிகளில் கண்டறியப்படக்கூடியவை என்ற முறையில் (நோக்கில்) அறிவியல் சோதித்து அறியப்படக்கூடியது. அவர் இதனைப் பின்வருமாறு விளக்குகிறார் :

''புலன்களின் (sences) மூலம் நமக்கு உணர்த்தப்படும் பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய முறையான திட்டமிட்ட ஆய்வே இயற்கைஅறிவியல் என்பது என் கருத்தாகும் ... இயற்கை நிகழ்வுகளுள் சமூக நிகழ்வுகள் ஒரு தனித்த வகையாக அமைகின்றன ... தனிஉயிர்ப் பொருள்களைப் போல (கூட்டிணைவமைப்பு organism) சமூக அமைப்புக்களும் உண்மையானவை'' (1952:190). சமூக வாழ்க்கை பற்றிய ஆய்வு நேரடியாகக் கவனித்தறியப்பட வேண்டும்; களஆய்வாளர்களால் கவனித்தறியப் படக்கூடிய உண்மையில் நிலைபெற்றிருக்கின்ற சமூக உறவுகளுடன் (Social relations) தொடர்புடையதாகச் 'சமூக அமைப்பு' உள்ளது.

அமைப்பியல் ஒழுங்கமைப்புக்களின் வகைமைகள் வேறுபாடுகள்பற்றி எவ்வளவு நம்மால் அறியமுடியுமோ அவ்வளவு அறியக்கூடியவாறு அமைப்புக்களை வகைமைப்படுத்தும் முறையில் (வகையில்) மானிடவியலின் இறுதி நோக்கம் இருக்கவேண்டும் (1952:194). சமூக உறவுகளை ஆய்வு செய்வதற்கும் அவை ஒரு பகுதியாக இருந்த சமூகங்களை ஒப்பிடுதற்கும் அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம் ஓர் ஆய்வு முறையாகும். இயற்கை அறிவியல்களை மாதிரியாகக் கொண்டு, சமூகத்தின் இயற்கை அறிவியல் என்ற ஒரு விதிவருநிலை (inductive) அறிவியலை நிறுவுவதே ராட்கிளிஃப் - பிரௌனின் நோக்கமாகும்; அவ்வறிவியல் எல்லாக் காலத்தையும் சார்ந்த எல்லாச் சமூகங்கட்கும் பொருத்தமான விதிகளைக் கண்டு பிடிக்கக் கூடியதாக இருக்க வேண்டும்; ஏனென்றால் அவை இயற்கையில் (in nature) மனிதனின் இடத்தை வெளிப்படுத்துவன.

வரையறைகளில், ஆய்வின் அடிப்படை அலகுகளாகத் தனிமனிதர்கள் அமைவர். அவர்களின் செயல்களும் நம்பிக்கைகளும் உருவாக்கப்பட வேண்டிய சமூக அமைப்பிற்கு அடிப்படையாக அமைகின்றன: ''அமைப்பு'' என்ற பதத்தை நாம் பயன்படுத்தும்போது பகுதிகள் அல்லது உறுப்புக்களின் ஏதோ ஒரு வகையான ஒழுங்குபடுத்தும் முறையைக் குறிப்பிடுகிறோம். சமூக அமைப்பின் அலகுகள் மனிதர்கள் (persons)' ஒரு சமூக அமைப்பில் ஒரு நிலையை வகிக்கும் ஒரு மானுடஉயிரி ஒரு மனிதனாவான்.'' (Radcliffe-Brown 1952 : 110) ''மேலும் ''சமூக அமைப்பை அடிப்படையாகக் கொள்ளாது மனிதர்களைப்பற்றிப் படிக்க

முடியாது; சமூக அமைப்பின் அலகுகளாக அமையும் மனிதர்களைக் கொண்டல்லது சமூக அமைப்பைப் பற்றிப் படிக்கவியலாது'' (1952 ; 194) என்கிறார் அவர்.

இவ்வாறாகச் சமூக அமைப்பு என்பது மனிதர்களையும் அவர்கட்கிடையேயான சமூக உறவுகளையும் ஒழுங்கமைத்தற்குரியது; உறவுமுறைகள் செயல்களிலிருந்து வேறுபட்டவை. ''சமூக அமைப்பு என்பது மனிதர்களை நிறுவனமாக்கப்பட்ட முறையில் கட்டுப்படுத்தும் அல்லது வரையறுக்கப்பட்ட உறவுமுறையில் வைக்கும் ஓர் ஒழுங்குமுறை; அரசனுக்கும் குடிமகனுக்கும் இடையேஉள்ள உறவுமுறை அல்லது கணவன் மனைவிக்கு இடையேஉள்ள உறவுமுறை போன்றவற்றைச் சுட்டுதற்குப் பயன்படுத்தப்படுவது; மேலும் சமூக ஒழுங்கமைப்பு (Social organization) என்பது செயல்களை முறைப்படுத்தற்குப் பயன்படுத்தப்படுகிறது (1952-11).

இந்த வரையறையைப் பொறுத்தவரை ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் சிறிது இடர்ப்படு கிறார்; குறிப்பிட்ட தனிமனிதர்கட்கிடையேயான சமூக உறவுகளிலிருந்து வேறு பட்ட, காலப்போக்கில் மனிதர்கட்கிடையேயான (interpersonal) உறவுகளின் தொடர்ச்சியைச் சுட்டுதற்காக, அவர் 'அமைப்பு' என்பதற்கும் அமைப்பின் 'வடிவம்' என்பதற்குமிடையே ஒரு வேறுபாட்டை அறிமுகப்படுத்தினார். வடிவம் காலப்போக்கில் ஏறக்குறைய நிலையாகவே இருக்கும். அதாவது காலஓட்டத்தில் குறிப்பிட்ட தனிமனிதர்கட்கிடையேயான உண்மையான சமூகஉறவு மாறுகின்றது என்ற நோக்கில் அமைப்பு என்பது குறிப்பிடப்படுகின்றது; முன்னர் அமைப்பு என்று குறிக்கப்பட்டது தற்போது 'அமைப்பு வடிவம்' (structural form) என்று சுட்டப்படுகின்றது. ஒரு குறிப்பிட்ட காலத்தில் மனிதர்களை இணைக்கும் முறை யில் உண்மையாக நிலைபெற்றிருக்கும் உறவுகள் 'அமைப்பு' எனப்படும். அமைப்பு வடிவம் என்பது ஓர் உறவுமுறையில் பொதுவடிவமாகும். அது ஏறக் குறைய நிலையானதாகும். அதாவது குறிப்பிட்ட சான்றுகளின் (instances) பல்வேறு திரிபு வடிவங்களிலிருந்து சாராம்சப்படுத்தப்பட்டதாகும்.

ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் கருத்துப்படி மானிடவியல் ஒரு பட்டறிவியல் ஆகும் (empirical science). ஆய்வுப்பொருள்களின் நிகழ்வுகளைச் சோதித்தறிந்து அருவ மான முறையில் மானிடவியல் மறுஉருவாக்கம் செய்யமுடியும். இனமரபுச் செய்தி களை ஆய்வு செய்தற்கு உளவியல் அல்லது வரலாறு சாராத குறிப்பிட்டுச் சுட்டுதற் குரிய ஒரு சமூகவியல் அணுகுமுறையை அது நல்குகின்றது. முந்தைய மானிட வியல் ஆய்வுகள் ஊகத்தின் அடிப்படையில் அமைந்த வரலாறுகளாக இருந்தன. ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் நோக்கில் அமைப்பு என்பதை மனத்தளவில் சுருக்கமுடி யாது; மேலும் வரலாற்றுமுறைத் தரவுகள் இல்லாமை ஒரு தடையில்லை; ஏனென்றால் இயற்கை விதிகள் எல்லாக் காலத்திற்கும் பொருத்தமானவை; அவ்விதிகளை எந்தக் காலத்திலும் கண்டுபிடிக்க முடியும்.

ஆனால் சமூக அமைப்புப் பற்றிய அவருடைய வரையறை, தீர்க்கும் பிரச்சினை களை விட எழுப்பும் பிரச்சினைகளே அதிகம்; ஏனென்றால் ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் அதனைச் சிந்தனைக்கட்டற்றதாக (unproblematic) எடுத்துக் கொள்கிறார். சிந்தனைக்கட்டு என்று எடுத்துக் கொள்ளவில்லை[4]. முதலாவதாக அமைப்பு, ஒருங்கமைப்பு (organisation) , வடிவவொழுங்கு (arrangement) என்பவற்றிற் கிடையேயான வேறுபாட்டை அவர் ஒரு கோட்பாட்டளவில் செய்யவில்லை; அதனால் அமைப்பு என்பது முதலில் ஒரு குறிப்பிட்ட முழுமையாக வரையறுக்கப்பட்டாலும் அது பின்னர் தனிமனிதர்கட்கிடையேயான உறவு

களின் வடிவவொழுங்கு (arrangement) அல்லது ஒருங்கமைப்பாக (organisation) உள்வாங்கப் (assimilated) படுகின்றது. உண்மையில் 'சமூகஅமைப்பு' என்பது அதைத்தவிர வேறுஎதையும் குறிப்பிடாத ஒரு மிகைச்சொல்லாக மீந்துபோகிறது என்ற எண்ணத்தை ஒருவனுக்கு அளிக்கிறது. ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் இதனை ஒரு பிரச்சினை என்று தெளிவாக உணர்ந்தார். ஆனால் அருவமாக்கல் என்ற தளத்தில் அதற்கு இடமளிக்காது காலம் என்ற தளத்தில் அதற்கு இடமளித்தார்.

இந்த இருமுகப்போக்கிற்கு அப்பால், சமூக அமைப்புப் பற்றிய ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் வரையறை மற்றொரு நோக்குநிலையிலும் கேள்விக்குரியது. சமூக அமைப்புடன் தனிமனிதர்கட்குள்ள உறவினைக் கொண்டுதான் தனிமனிதர்களைப் புரிந்துகொள்ள முடியும். ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் இதனை இயல்பான நடைமுறையாகக் கருதினாலும் இதற்கு மாறானது உண்மையன்று; தனிமனிதர்கட்கிடையிலான ஊடாட்டத்தைக் (interaction) கொண்டுமட்டுமே சமூக அமைப்பை அறிய முடியும் என்பதில் ஐயமில்லை; எனினும் அவர்களின் ஊடாட்டம் அதனை முழுமையாக விளக்கிவிடுகிறது என்பது பொருளல்ல. ஒரு சமூகத்தின் செயல்பாடுகள் குறித்து ஒரு சரியான விளக்கமளிப்பதென்பது கவனித்தறியப்படும் சமூக உறவுகளின் பின்னணியில் செயல்படும் அருவமான தளத்தினைக் கண்டுபிடிப்பதாக அமையலாம். சமூகம் என்ற முழுமையின் செயல்பாடு சோதித்தறியக்கூடிய நிலையில் இருக்கும் ஊடாட்டங்களின் மொத்தம் என்று விளக்கலாம் என்ற கருத்தை ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் நிலை குறிப்பாக உணர்த்துகின்றது. அதே வேளையில் சமூக உறவுகளின் பின்னணியில் இருக்கின்ற இயக்கத்தின் விதிகள் சமூக உறவுகளிலிருந்தே அறியவியலாதது என்றோ அப்படியிருந்தும் அவை உறவுகளை நிர்ணயிப்பவையாகச் செயல்படுகின்றன என்றோ அவருடைய கோட்பாட்டு எல்லைக்குள் உருவாக்கவியலாது. இது ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் வரையறைகளில் இரண்டு பிரச்சினைகளை எழுப்புகின்றது. முதலாவதாகக் கவனித்தறியப்பட்ட ஊடாட்டங்களைவிட மிகவும் அருவமான உறவுகளின் ஒழுங்கமைப்புக்கு ஒரு கோட்பாட்டுரீதியான ஆய்வு தேவைப்படுகின்றது. அடியோட்டமாக உள்ள விதிகளை (முற்படு கூறாக) முற்கோளாக்க அந்தக் கோட்பாட்டு ரீதியான ஆய்வு கவனித்தறியப்பட்ட தரவுகளிலிருந்து சிலவற்றில் (at some point) விலகிச் செல்லவேண்டியுள்ளது. புலன்களால் மட்டுமே அறியவேண்டும் என்ற இயற்பண்புவாதச் சார்பினால் ராபர்ட்கிளிஃப்-பிரௌன் கட்டுப்படுத்தப் பட்டவர் என்பதால் கவனித்தறியப்பட்ட நிகழ்வுகளையோ அவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட அருவப்பாடுகளையோ (abstıactions) மட்டும் ஆய்வு செய்ய அவர் முனைந்தார்.

சமூக யதார்த்தத்தின் பருண்மையான அல்லது அருவமான இயல்பு பற்றியது மற்றொரு பிரச்சினை. ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் கருத்தின்படி (மெய்ம்மை) யதார்த்தம் என்பது கவனித்தறியக்கூடியது; சமூக உறவுகள் கவனித்தறியக்கூடியவை; ஆதலின் அவை உண்மையானவை. மாறாக, கவனித்தறியமுடியாதவை உண்மைகளல்ல. இயக்க விதிமுறைகளின் அடிப்படையில் (On the principles of operation) கவனித்தறியப்பட்ட தரவுகள்பற்றிய விளக்கம் அல்லது புலன்களுக்குப் புரியாத உறவுகளின் ஒழுங்மைப்புகள் மனிதர்கட்கிடையேயான ஊடாட்டங்களை (Personal interaction) அடிப்படையாகக் கொண்டு பெறப்பட்ட விளக்கங்களைப் போன்ற உண்மைகள் அல்ல என்பது அவர் கருத்து; அதிகபட்சப் பயன்பாடு என்னவெனில் அவை மாதிரிகளாகச் செயல்படலாம், இல்லையெனில் குறைந்த பட்சம் மானிடவியலனின் மனத்தில் உள்ள ஊகங்களின் கூட்டிணைவாக இருக்கக்

கூடும், தோற்றங்களும் உண்மைகளும் தற்செயலாக ஒத்தியல்பவை என்ற குறிப்பை இந்நோக்குக் கொண்டுள்ளது. இங்கு, தம்முடைய தரவுகளை அடிப் படையாகக்கொண்டு கோட்பாட்டை உருவாக்க ராட்கிளிஃப் பிரௌனால் முடிய வில்லை. என்பது கருத்தல்ல. தாய்மாமன், மருமகன்கட்கிடையேயான (தாயின் சகோதரன், சகோதரியின் மகன்) உறவுகள், குலக்குறியங்களுக்கும் சமூகக் குழுக் களுக்குமிடையான உறவுமுறைகளின் அர்த்தங்கள் பற்றிய அவருடைய கட்டுரை கள் (1951, 52) அவர்தம் சிறந்த ஆய்வுமுறைக்கு நல்ல சான்றுகள். ஆனால் அவருடைய கோட்பாடும்கூடக் கவனித்தறியப்பட்டவற்றிலிருந்து நேரடியாக வருவிக்கப்பட்டதாகும்.

இவ்வாறாக ராட்கிளிஃப் பிரௌனுக்கு அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம் ஒரு சிந்தனைக்கட்டல்ல (not probllematic) ஆனால் இந்த வரையறையில் (முக்கிய மான கடுமையான குறைபாடுகளும் தேவைக்கு வேண்டிய பல கூறுகளும் காணப் படவில்லை) பல பிரச்சினைகளும் உள; அமைப்புக்கும் சமூக உறவுகளுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடுகள், மானிடவியலில் கோட்பாட்டின் பங்கு, குறிப்பிட்ட தனிமனிதர்களை உற்றுநோக்கியமை போன்றவை மட்டுமே சமூக வாழ்க்கையின் விதிகளை அறியப்போதுமான அடிப்படையை நல்க முடியுமா?

சமூக அமைப்புப் பற்றிய ராட்கிளிஃப் பிரௌனின் வரையறையைப் பொதுவாகப் பிரிட்டிஷ் மானிடவியலர்கள் ஏற்றுக் கொண்டனர். பெரும்பாலும் அவர்களின் வரையறைகள் பட்டறிவு ஆய்வுகளின் (சோதனை முயற்சிகளின்) மூலம் வளர்த் தெடுக்கப்பட்டவையாம். அழுத்தம் தரப்படுவதனால் ஏற்படும் சிறு வேறுபாடு களுக்கு, இது விளக்கமளிக்கிறது. குழுக்களுக்கிடையேயான உறவுகளை அடிப் படையாகக் கொண்டது சமூக அமைப்பு என்ற இவான்ஸ் - பிரிச்சார்டின் நோக்கு நூயர் (Nuer) சமூகத்தையும் அதன் கால்வழிக்குழுக்களின் சிக்கலான ஒருங் கமைப்புக்களையும் (ஒழுங்கமைப்புக்களுள் ஒன்று) (Organizations) அவர் கவனித் தறிந்ததிலிருந்தும் உருவானது என்பது தெளிவு.

''ஓர் ஒழுங்கமைப்பை உருவாக்குதற்குரிய குழுக்களுக்கிடையிலான உறவுகளே அமைப்பியல் உறவுகள். இதனால் அமைப்பு என்பதற்குக் குழுக்களின் ஒருங் கிணைவு என்று அர்த்தப் படுத்துகின்றோம். ஒரு மக்களின் சமூக அமைப்பு என்பது தனிப்பட்ட ஆனால் ஒன்றோடொன்று உறவுடைய அமைப்புக்களின் ஓர் ஒழுங்க மைப்பாகும்'' (1940 : 262 - 63).

திகோப்பிய (Tckopia) மக்களைப் பற்றிப் படித்தறிந்ததன் மூலம் சில முக்கியமான உறவுகளைக் கொண்டு சமூக அமைப்புக்கள் கட்டப்படுவதாக ஃபிர்த் (Firth) கருதுகிறார்: ''சமூக உறுப்பினர்களின் நடத்தைக்கு மிகுந்த முக்கியத்துவமுடைய தாகக் கருதப்படும் சமூக உறவுகளே இந்தக் கருத்தாக்கத்தின் சாரமாகும்; இத் தகைய உறவுகள் நடைமுறையில் இயங்கவில்லை என்றால் அந்த வடிவில் அந்தச் சமூகம் நிலைபெற்றிருக்கவில்லை என்பதாம்'' (1951 : 51).

இதற்கு மாறாக நேடல், பங்கு (role) என்ற கருத்தாக்கத்தைப் பயன்படுத்தி அதனை அருவமானமுறையில் வரையறுக்கிறார் : ''ஒருவரைச் சார்ந்த மற் றொருவர் பங்காற்றுகின்ற திறத்தின் காரணிகளிலிருந்து பெறப்படுகின்ற நடத்தை யின் வடிவம் அல்லது நடத்தை உறவுகளின் வலைப்பின்னல்களையும் (அல்லது ஒழுங்கமைப்பு) பருண்மையான மக்கள் தொகைகளையும் அருவப்படுத்துவதன் மூலம் சமூகத்தின் அமைப்பினைக் கண்டடையலாம்'' (1957 : 12).

கருத்தாக்கம் செய்வதில் வேறுபாடுகள் இருப்பினும்கூட, மேற்குறிப்பிட்ட எல்லா வரையறைகளும் உண்மையான, பட்டறிவுசார்ந்த நிகழ்வுகளுக்கிடையேயான உறவுகளில் ஒருமையான குறிப்பைக் கொண்டுள்ளன: அவ்வுறவுகள் தனிமனிதர்களுக்கிடையே, குழுக்களுக்கிடையே, பங்குகளுக்கிடையே (Roles) இருப்பினும் ஒருமையான குறிப்பைக் கொண்டுள்ளன. இந்த உறவுகள் ஒன்றில் நேரடியாகக் கவனித்தறியப்பட்ட உண்மைகளில் இருக்கவேண்டும் அல்லது அவற்றை அருவமாக்குவதன் மூலம் பெறப்பட வேண்டும். இவ்வாறாக அமைப்பு என்பது சமூகத்தின் உண்மையான ஒருங்கமைப்பைத் தவிர வேறு எதனையும் குறிப்பிடவில்லை. யதார்த்தம், தோற்றம் என்பவை ஒருங்கே முடிவடைவன (coterminous).

பிரிட்டனில் ராட்கிளிஃப்-பிரௌனை யாரும் விமர்சிக்கவில்லை என்பது இதற்குப் பொருளல்ல. மானிடவியல் என்பது ஓர் இயற்கை அறிவியல் என்ற ராட்கிளிஃப் பிரௌனின் நோக்கை இவான்ஸ்-பிரிச்சார்டு எப்பொழுதும் விமரிசித்தார். ஃபோர்ட்டஸின் (Fortes) 'காலமும் சமூக அமைப்பும்' என்ற 'கட்டுரை (1949) ராட்கிளிஃப்-பிரௌனுடைய ஆய்வுகளின் விரிவாகக் கருதப்பட்டது; உண்மையில் சமூக அமைப்புப் பற்றிய அவருடைய வரையறையின் இடர்ப்பாடுகள் சிலவற்றை அது வெளிப்படுத்துகிறது. ஆனால் ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் பழமைவாதத்திற்குப் (orthodoxy) பெரும் கோட்பாட்டு எதிர்வினை பிரிட்டனில் லீச், நீடாம் போன்றவைகளிடமிருந்தும் பிரான்சில் லெவிஸ்ட்ராஸிடமிருந்தும் வந்தது. சமூக அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கத்தை முற்றிலும் மாற்றிவிட்டதாக அவர்கள் உரிமை கொண்டாடுகின்றனர்.

மானிடவியலின் அறிவியல் பாசாங்குகளையும், ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் (நோக்கில்) பார்வையில் உலகளாவிய மதிப்புகளைக்கொண்ட விதிகளை நிறுவ முடியும் என்பதையும் மறுக்கிறார் இவான்ஸ் பிரிச்சர்டு. இதற்கு மாறாக அவரைப் பொறுத்தவரை மானிடவியல் பெரிதும் வரலாற்றைப் போன்றது; விளக்கமுறை ஒருமைபபாடு ('descriptive integration) என்ற அணுகுமுறையின் மூலம் சமூக ஒழுங்கமைப்புகளின் தோரணிகளை (Patterns of social organisations) வெளிக்கொணர வேண்டும். சமூக அமைப்பு இயற்பண்புவாத முறையில் கருத்தாக்கம் செய்யப்படுவதன்று, குழுக்களின் வழியாக வெளிப்படுத்தப்படுகிற சமூகத்தில் நிலவும் ஒழுங்கைக்கொண்டு அதனைப் புரிந்து கொள்ளவேண்டும். இவான்ஸ் பிரிச்சார்டைப் பொறுத்தவரை சமூகங்கள் இயற்கையான ஒழுங்கமைப்புக்கள் (natural systems) என்பதைவிட ஒழுக்க அமைப்புக்கள் என்பதாம்; இயற்கையின் பகுதிகளாகச் சமூகங்கள் இல்லாவிட்டால் அவற்றை விதிகளுக்கு (laws) உட்படுத்த முடியாது. சட்டங்கள், ஒழுக்க விதிகள் நீதி நெறிமுறைகள் (norms) மீது அவர் கவனம் செலுத்துகிறார். உறுப்பினர்கள் மாற்றம் ஏற்பட்டாலும் தனிப்பட்ட சமூகக் குழுக்கள் என்ற முறையில் தம்முடைய தொடர்ச்சியையும் அடையாளத்தையும் பாதுகாத்து வைத்திருக்கும் தேசங்கள், இனக்குழுக்கள் அல்லது குலங்கள் போன்ற நீடித்திருக்கும் சமூகக் குழுக்களுக்கு மட்டும் அவர் 'சமூகஅமைப்பு' என்ற பதத்தைப் பயன்படுத்துகிறார்.

'சமூகஅமைப்பு' என்று ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் கருத்தாக்கத்தை ஃபோர்ட்டஸ் பல்வேறு காரணங்களுக்காக விமர்சிக்கிறார் பருண்மையான மெய்ம்மையில் (யதார்த்தத்தில்) அமைப்பு என்பது உடனடியாக வெளிப்படக்கூடியதன்று ...... அமைப்பை விளக்கும்போது உண்மையான சமூக வாழ்வின் உள்ளாக்க நிலையாக (tissues) அமைப்பு உணர்ச்சிகள், நம்பிக்கைகள் போன்ற சிக்குண்ட சுருள்

களுக்கு அப்பாற்பட்ட பொதுவான விதிகள் குறித்துத் தொடக்கத்திலேயே பேசுகிறோம். இவ்வாறு கூறுவது பேசப்பட்ட வார்த்தையின் தளத்திலிருந்து மீறி இலக்கணம், தொடரியல் என்ற தளங்களில் இருப்பது போன்றது. பருண்மையான மெய்ம்மையிலிருந்து அருவமாக்குதலின் வழியாக முதலில் அமைப்பினை நிறுவி விட்டபின்மட்டுமே சமூகச் சம்பவங்களின் பருண்மையான மெய்ம்மைகளில் அமைப்பினை நாம் பிரிக்கிறோம் (1949 : 56).

ஒரே தரவுகளை (same data) ஆய்வு செய்யும் துணைநிலை வழிமுறையாக அமைப்பும் அமைப்பியல்வடிவமும் ஃபோர்ட்டஸினால் மறுஉருவாக்கம் செய்யப்பட்டன; முறையே தரவுகளின் அளவு, தரம் ஆகிய இயல்புகளைக் குறித்துப் பேசி அவர் ஆய்வு செய்தார். லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்துடன் குறிப்பிட்டுச் சொல்லுமளவுக்கு ஒப்புமையுடைய சமூக அமைப்பு என்ற கருத்தை மேலும் விரிவு படுத்தி ஆய்வதைக் குறிப்பிட்ட நேர்வுகளைப் பற்றிய ஆய்வுகுறித்த ஃபோர்ட்டஸின் அக்கறை அவரைத் தடுத்துவிட்டதாகத் தெரிகின்றது.

ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் வகை அமைப்பியல் ஆய்வு குறித்த நல்ல விமர்சகர் எட்மண்ட் லீச் ஆவார். ஒப்பிடுதலைவிடப் பொதுமைப்படுத்தல் சமூகமானிடவியலின் நோக்கமாக இருக்கவேண்டும் என்று அவர் ‘மானிடவியல் மறுசிந்தனை’ (Rethinking Anthropology) என்ற நூலில் விவாதிக்கிறார். சமூக அமைப்பு, ஒப்பியல் அணுகுமுறை பற்றிய ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் கருத்தாக்கத்துக்கு அறைகூவல் விடுகிறார். சமூகத்தின் ஓரியல்பினை மட்டும் எடுத்துக்கொண்டு ஆய்வு செய்யும் நோக்கில் அது தொடக்கத்திலேயே ஒருதலைச் சார்பாகிவிடுகிறது என்றும் அதற்குத் தர்க்கரீதியான எல்லைகள் இல்லை என்பதனாலும் அவர் ஒப்பீடு செய்வதை எதிர்க்கிறார். வகைமை செய்வோர் ஏன் ஒரு குறிப்பிட்ட நோக்கீட்டுச் சட்டகத்தைப் பயன்படுத்துகின்றனர் என்று தெளிவுபடுத்துவதில்லை. ஒப்பீடு செய்தற்குரிய எண்ணற்ற பல எண்ணிக்கைகள் இருப்பினும் அவற்றின் முக்கியத்துவத்தை மதிப்பிடுவதில் ஓரிடர்ப்பாடு உள்ளது. தனிநபர்மீதும் தனிநபர்களின் சமூக உறவுமுறைகளிலும் கவனம் செலுத்துவதைவிட உறவுமுறைகளின் வகைமை பற்றியும் வரன்முறைபற்றியும் கவனம் செலுத்தவேண்டும்; சமூகத்தின் பகுதிகளுக்கிடையேயான (between parts) உறவுகளை மானிடவியலன் ஆய்வு செய்யவேண்டும்; மேலும் பல்வேறு சமூகங்களில் இவை வகைமையில் வேறுபடுவது பற்றியும் தொடர்பில் வேறுபடும் அளவையும் (degree of connectedness) ஆய்வு செய்வதில் கவனம் செலுத்தவேண்டும் என்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ் :

‘‘சமூகங்களில் நடப்பது என்ன, எவ்வாறு சமூகங்கள் செயல்படுகின்றன (how societies work) என்று புரிந்துகொள்வதும் விளக்குவதும் நம் கடமையாகும்’ எவ்வாறு ஒரு எண்ணிலக்கக் கணினி (digital computer) செயல்படுகிறது என்று உமக்கு விளக்க முயலும் ஒரு பொறியியலன் பல்வேறு விதமான ஆணிகளையும் மறைகளையும் (nuts & bolts) வகைமைப்படுத்துவதில் தன்காலத்தைச் செலவிட மாட்டான். அவன் விதிகளில்தான் கவனம் செலுத்துவான்; பொருள்களில் அல்ல’’. ஏற்கனவே தெரிந்த இவற்றைத்தான் வகைமைப்படுத்துதல் மறுபடியும் உறுதிசெய்யும் என்பதனால் ஏதேனும் புதியதை அறிந்து கொள்ள மானிடவியலர்கள் விரும்பினால் ஒருங்கமைப்புக்களின் விதிகளிலும் அத்துடன் சேர்ந்த உறவுமுறைகளின் தொடர்பிலும் அவர்கள் கவனம் செலுத்தவேண்டும்; சமூகத்தில் உள்ள அமைப்புமுறைக் கருத்துக்கள் ஒரு கணக்கியல் தோரணியை உள்ளடக்கியது என்று கருதுவதன் மூலம் இதனைச் செய்யமுடியும்; விதிகள் (principles)

மூலமாக வெளிப்படுத்தப்படும் மாறுபவற்றின் தொகுதி (assemblage of variables) சமூகம்; கவனித்தறியக்கூடிய பொருள்களல்ல என்று கருதுவதன் மூலம் இதனைச் செய்யலாம். அவர் வரைபடவியலிலிருந்து (topology) ஓர் ஒப்புமையை எடுத்துக் கொள்கிறார்; நிகழ்வுகட்கிடையேயான உறவுகளைக் குறியீடாக்க ஒரு ரப்பர் விரிப்பில் கோடுகள் வரையப்பட்டு அதன்பின் அது விரிக்கப்பட்டால் வடிவங்களில் (geometrical figure) வெளிப்பட்டு நிற்கும் உருவங்கள் மாறும்; இருப்பினும் அவ்வடிவம் அதே வடிவந்தான், இதே வழிமுறையில் ஒரேஒரு சமூகத்திற்கு மட்டுந்தான் உரியது என்று வரையறுக்கப்படாத பொதுவான அமைப்பியல் தோரணிகள் உள்ளன.

மானிடவியலில் துண்டு துணுக்குகளை ஆராயும் அணுகுமுறையை ஒதுக்கித் தள்ளுவது குறிப்பாக நெறிமுறையின் அடிப்படையில்தான் என்று உண்மையில் லீச் விளக்காவிட்டாலும், மானிடவியலுக்கு இளமையும் பொலிவும் அளிக்கும் ஒரு வழிமுறையாகத் தம் விமர்சனத்தை முன்வைக்கிறார். தம்முடைய அணுகுமுறையின் வலிமையை விளக்க அவர் தரும் சான்றுகள் தொடர்பின் பல்வேறு வகைமைகளில் (different types of connectedness) அக்கறை கொண்டது என்பதனைவிட தொடர்பின் அளவிலும் (degree) அதனை அளக்கும் வழிமுறைகளிலும் பெரிதும் அக்கறை கொண்டது.

இவான்ஸ்-பிரிச்சர்டு, ஃபோர்ட்டஸ், லீச் போன்றோரின் ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் பற்றிய விமர்சனங்கள் கூர்மையானவை; எனினும் ‘அமைப்பு என்ற பதம் பற்றிய லெவிஸ்ட்ராஸின் மறுவரையறை அளவுக்குக் கூரியவையல்ல’. இந்த வெளிப்படையான விமர்சனங்களுக்குத் துணைநிலையானவை நீடாம் (Needham), டர்னர் (Turner) ஆய்வுகளாம்; இருவரும் முறையே உறவுமுறை, சடங்கு பற்றிய ஆய்வுகளில் அமைப்புப்பற்றிய பட்டறிவுரீதியான கருத்தாக்கத்தை வேறுபட்ட வழிமுறைகளில் மாற்றிவிட்டனர்.

ராட்கிளிஃப்-பிரௌனுக்கும் லெவிஸ்ட்ராஸுக்கும் இடையேயான முக்கியமான வேறுபாடுகள் பட்டறிவியல், மெய்ம்மையின் இயல்பு, அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கத்தின் (பன்முக) அர்த்தங்கள் சார்ந்தவை. சமூக அமைப்புப் பற்றிய ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் கருத்தாக்கம் இயற்பண்பு சார்ந்தது, பட்டறிவு சார்ந்தது. ஒரு குறிப்பிட்ட வகை ஒப்பியல் அணுகுமுறையுடன் தொடர்புடையது. இவ்வியல்புகளை எல்லாம் லெவிஸ்ட்ராஸ் ஒதுக்கிவிடுகிறார்.

பிரிட்டிஷ் சமூக மானிடவியலில் இணைக்கும் அடிக்கருத்தாக நீண்டகாலம் அமைப்பியல் அணுகுமுறை இருந்தது. அமைப்பு என்ற கருத்து பருண்மையானதும் நேரடியானதும் ஆகும்; சமூக வாழ்வின் பட்டறிவுரீதியான மெய்ம்மையுடன் நேரடியாகவும் அப்பட்டமாக இடைமையின்றியும் (without mediation) அமைப்பு உறவுடையதாக ஊகிக்கப்பட்டது. இந்தக் கருத்து உயிரியலிலிருந்து பெறப்பட்டது; மேலும் உடலைப்போல ஓர் அமைப்புக்குட்பட்ட ஒருங்கமைப்பைக் கொண்டவையாகச் சமூகங்கள் (Structured organization) கருதப்பட்டன.

பிரிட்டிஷ் மானிடவியலின் வளர்ச்சியைப் பாதிக்கும் இயல்புகளைக் கொண்டு மட்டுமே அதன் உலகாயதமானப் பண்பினை புரிந்துகொள்ள முடியும். இவற்றுள் இரண்டு மிகவும் தெளிவானவையாம்: தத்துவம், சமூகவியல் இரண்டிலிருந்தும் மானிடவியலை ஒரு கல்விப் புலமாகத் தனித்துப் பிரித்தது ஒன்று (உண்மையில் ஒரு குறிப்பிட்ட கல்விப் புலமாக மானிடவியல் சமூகவியலை முந்திவிட்டது).

இது ஃபிரான்சிலோ ஜெர்மனியிலோ நினைத்துப்பார்க்க முடியாத ஒன்று. பிரிவினை மிகவும் பெரிது என்பதனால் தத்துவார்த்த அல்லது அறிவுத்தோற்றவியல் பிரச்சினைகள் மானிடவியல் சொல்லாடலின் எல்லைக்குள் ஒருபோதும் நுழையவில்லை. மேலும் கவனித்தறியப்பட்ட நிகழ்வுகள் மெய்ம்மையைக் கட்டமைக்கின்றனவா? அல்லது அவை வெறும் தோற்றங்களா? அல்லது புலன்களின் வழியாக அடையப் பெறும் அறிவுவகைமை மானிடவியலர்களின் மனங்களில் இல்லையா ?பிரிட்டிஷ் சமூக மானிடவியலின் தொடக்கத்திலிருந்து அது மிகவும் வலிமையுடன் கள ஆய்வில் ஊன்றிநின்றது அதன் இரண்டாவது பண்பாகும்; காலனிய நிர்வாகத்தினருக்குத் துணைசெய்த மானிடவியலாரின் பங்குடன் அதனை இணைத்துப் பார்க்கவேண்டும். களஆய்வு ஒரு தீட்சைச் சடங்கின் (initiation) நிலையை அடைந்தது. மானிடவியலில் ஓரிடத்தைப் பெறுதற்குக் களஆய்வு கட்டாயமாகக் கருதப்பட்டது.

களஆய்வில் பெற்ற, பட்டறிந்துகொண்ட குறிப்பிட்ட சம்பவங்களுக்கும் உறவு முறைகளுக்கும் ஒரு பொதுவான கோட்பாட்டுரீதியான வடிவம் அளிக்கவேண்டிய தேவையின் காரணமாக உடனடித் தோரணிகளுக்கு அமைப்புக்குட்பட்ட வடிவம் அளிக்கக்கூடிய திறமை மானிடவியலர்களுக்கு வேண்டியிருந்தது. ஃபோர்ட்டஸ் கூறுவதுபோல, ''தான் ஆய்வு செய்யும் மக்களின் சமூக அமைப்புப் பற்றிய ஒரு விளக்கம் அளிப்பது'' மானிடவியலனின் முதல் பணியாக எப்பொழுதும் இருந்துள்ளது. சமூக மானிடவியலின் முக்கியமான அக்கறை சமூக ஒழுங்குப் பிரச்சினையாக (Problem of social order) இருந்துள்ளது; ஆச்சரியமளிக்கும் கூட்டுப் பண்புடைய விந்தையான கருத்துக்களுக்குப் பழக்கப்பட்டுப்போன ஒருகளஆய்வாளனுக்கு தான் ஆய்வுசெய்யும் மக்களின் சமூக வாழ்க்கை ஒரு நிலையான ஒழுங்கு படுத்தப்பட்ட மீண்டும்மீண்டும் வரும் மெய்ம்மையாகத் தன்னை எவ்வாறு முன் வைக்கிறது? மிக நுட்பமாகச் (in microcosm) சமூகத்தின் இணைவை (coherence) ஆய்வு செய்தற்கும் சமூக ஒருமைப்பாட்டின் அடிப்படையை நிறுவுதற்கும் தொல் பழங்குடிச் சமூகங்களின் சிறிய அளவிலான சமூக ஒழுங்மைப்பு ஒரு தனிச்சிறப்பான (unique) வாய்ப்பை அளித்தது. சமூகத்தின் பிரிவினைப் பண்புகளை விடச் சமூகத்தின் விதிகள் (norms) உறவுமுறை, ஒழுங்குமுறைகள் போன்றவற்றில் பதித்துவைக்கப்பட்ட இணைப்பு இயல்புகளுக்கும் வேறுபிரித்தறியக்கூடிய முதிராத பழைய முழுமை என்ற முற்கோளுக்கும் அழுத்தம் தரப்பட்டது.

இவ்விரண்டும் ஒரு சமூக அமைப்பின் அனுபவரீதியான நிலைபேற்றை வெளிப்படுத்தக்கூடும் என்பதைச் சார்ந்தமைந்திருந்தன. மேலும் அவை ஆய்வுப் பரப்பில் மிகவும் அனுபவரீதியான ஓர் அமைப்புப்பற்றிய கருத்தாக்கத்தின் தோற்றத்தை ஓரளவு விளக்குகின்றன.

தர்க்கைம், மாஸ், அன்னி சமூகவியல் சிந்தனையினர்:

பிரிட்டிஷ் மானிடவியலர்களுக்கும், பிரெஞ்சு மானிடவியலர்களுக்கும் இடையிலான திசைநோக்க வேறுபாடுகளை அவர்தம் வேறுபட்ட நிறுவனச் சூழல்களுடனும் தத்துவார்த்த மரபுகளுடனும் ஓரளவு தொடர்புபடுத்திப் பார்க்க வேண்டும். பிரான்சில் சமூக விமர்சனம் (social criticism) அல்லது தத்துவத்திலிருந்து (philosophy) சமூகவியல் ஒருபோதும் தனித்து அமையவில்லை; 1920 - க்களில் மட்டுமே மானிடவியல் சமூகவியலிலிருந்தும் தனிப்பட்ட ஒன்று என்று கருதப்பட்டது. 1938-ல் மாஸ் (Mauss) 'சமூக மானிடவியல்' (Social Anthropology) என்ற பதத்தை பிரெஞ்சில் அறிமுகப்படுத்தினார் (Levi – strauss 1967c).

19 - ஆம் நூற்றாண்டில் எல்லாவிதமான தரவுகளுக்கும் பொருத்திப் பார்க்ககூடிய ஓர் அறிவியல் அணுகுமுறையாகச் சமூகவியல் கருதப்பட்டது. இதனால்தான் சமூகவியலுக்கும் சட்டத்திற்கும், வரலாற்றுக்கும் பொருளாதாரத்திற்கும் மொழியியலுக்கும் இடையே நெருங்கிய கூட்டுறவு காணப்படுகிறது. லெவி-ஸ்ட்ராஸின் மானிடவியலினின்றும் தெளிவாகத் தெரிவதுபோலப் பிரிட்டனைவிட ஃபிரான்சில் தனித்தனிக் கல்விப்புலங்கள் ஒன்றையொன்று பேரளவு இன்றும் ஊடுருவி நிற்கின்றன. தர்க்கைமின் ஆய்வுகளில் சமூகவியலும் மானிடவியலும் வேறொரு காரணத்தாலும் இணைய முடியாதவாறுள்ளன. சமூக நிகழ்வுகள் பற்றிய ஆய்வு ஒரு விளக்க ஒருங்கிணைவாக அமைய மூடியும் (explanatory synthesis). அது சமூகவாழ்வின் நவீன வடிவங்கள், பழையவற்றிலிருந்து எவ்வாறு வளர்ச்சியடைந்தன என்பதனைக் காட்டும் என்பது தர்க்கைமின் உறுதியான எண்ணம்; எடுத்துக்கொண்ட ஆய்வுப் பொருள்கட்கிடையே வெற்றிகரமான கூட்டுறவை முற்றிலும் மேம்படுத்தாத ஒரு நம்பிக்கை இது; ஏனென்றால் ஒன்றின் தரவு மற்றொன்றின் தரவாகத் தவிர்க்க முடியாதவாறு (inevitably) சுருக்கப்பட்டு விடுகிறது.

சமூக அறிவியல்களின் அணுகுமுறைச் சிக்கல்கள் பற்றிய விவாதங்களினின்றும் மானிடவியலைப் பாதுகாப்பதை இந்த நிறுவனப் பின்புலம் தடுத்துவிட்டது. பிரெஞ்சுச் சமூகவியல், தான் தோன்றிய தொடக்ககாலத்திலிருந்து அறிவியல் பண்பில் அக்கறை கொண்டதாக இருந்தது. மேலும் ஒரு துணைநிலை ஆய்வு முறையிலிருந்து ஒரு தன்னுரிமை வாய்ந்த கல்விப் புலமாக மாறுதற்கான ஓர் ஆவணமாகக் கடந்த நூற்றாண்டின் திருப்பத்தில் குறிப்பிட்ட அணுகுமுறையின் விரிவாக்கம் தேவைப்பட்டது. இது 'விதிகள்' (Rules, 1938) என்ற தர்க்கைமின் நூலில் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது. சமூகவியல் அதற்கே உரித்தான முறையில் படிப்பதற்குத் தகுதி வாய்ந்ததென்று அடையாளம் காண்பதற்கு இந்த நூல் ஒரு முக்கிய அறிகுறியாகப் பிரான்சில் இருந்தது.

பிரான்சில் நீண்டகாலம் பரவி நிலவி மேம்பட்டிருந்த பகுப்புமுறைத் தத்துவம் (Analytical Philosophy) சமூகவியல் ஆய்வின் இயல்பைச் செப்பனிட்டு வடிவமைத்த மற்றொரு காரணக்கூறாகும். புறவயமான மெய்ம்மைகளிலும் (objectivity) கருத்துமுதல்வாதங்களுடன் ஒத்துப்போவதைவிட ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்படும் நிகழ்வுகளின் இன்றியமையாத உள்ளார்ந்த பண்புகளுக்கேற்பச் சரிநுட்பமான அறிவியல் வரையறைகளைப் பயன்படுத்துவதிலும் தர்க்கைமும் மாஸும் இடைவிடாத அக்கறை காட்டுகின்றனர். சமூக உண்மைகளை அவற்றின் பல்வேறு பண்பாட்டு வடிவங்களிலிருந்து தனித்துப் பிரித்தறிய ஏராளமான தரவுகளைக் கையாண்டும் கலவையான வகைமைப்பாடுகளை நிறுவியும் (Complex classification) அவர்கள் ஒருயர்ந்த பகுப்புமுறை ஆய்வை வளர்த்தெடுத்தனர்.

பிரிட்டிஷ் மானிடவியல், பிரெஞ்சு மானிடவியல் இரண்டும் உயிரியல் ஒப்புமையை (bialogical analogy) அடிப்படையாகக் கொண்டவை. ஆனால் தனித்த உயிரி பற்றி (organisms) ஆய்வு செய்ய பிரிட்டிஷ் மானிடவியல் முயன்று அவற்றை ஒப்பிடும் வேலையை ஒத்திவைத்து, ஒப்பிட்டதன் அடிப்படையில் விதிகளை நிறுவுவதனைப் பின்னொரு காலகட்டத்திற்குத் தள்ளிப்போட்டபோது, பிரெஞ்சு மானிடவியல் உயிரினங்களுக்குப் (Species) பொருத்தமான பண்புகளை வரையறுக்கும் ஒரு முயற்சியைத் தொடங்கிற்று. களஆய்வை அவர்கள் புறக்கணித்தமை, பெரிதும் கோட்பாட்டு நோக்கங்கொண்ட அவர்தம் பார்வை, பல சமூகங்களுக்குப் பொதுவான கூறுகளைப் பற்றிய தேடல் போன்றவை இதன் விளைவுகளாம்.

பிரெஞ்சுக்காரர்களின் கலைச்சொல் தொகுதியில் (techn'cal vocabulary) அமைப்பு என்ற பதம் மையமானதன்று; ஆனால் ராட்கிளிஃப்-பிரௌனுக்கு அது நடுநாயக மான ஒன்று. சமூக உண்மைகளைச் சமூகவியலர்கள் ஆய்வு செய்யவேண்டும் என்று 'விதிகள்' (Rules) என்ற நூலில் தர்க்கைம் விவாதிக்கிறார். 'சமூக உண்மைகள்' (Social facts) என்பதனை அவர் பின்வருமாறு வரையறுக் கிறார்:

''நிலையானதோ இல்லையோ ஒவ்வொருவகைச் செயலும் தனிநபரின்மீது ஒரு புறக்கட்டுப்பாட்டினைச் செய்யும் வலிமைவாய்ந்தது; அல்லது ஒரு குறிப் பிட்ட சமூகம் முழுவதற்கும் பொதுவான [ஒவ்வொருவகைச் செயலும் அதே நேரத்தில் அதன் தனித்த வெளிப்பாட்டுக்கு அப்பால் சுயமாகத் தன்னுரிமையுடன் நிலைத்திருக்கும்'' (1938 : 13).[5]

ஒரு சமுதாயப் புள்ளிவிவர இயல்புடன் தொடர்புடைய சமூகச் சம்பவங்கள் மிகவும் முக்கியமான சமூக உண்மைகளாம்; சான்றாகப் பிறப்பு, இறப்பு தற்கொலை போன்றவற்றின் எண்ணிக்கைஅளவைக் குறிப்பிடலாம். தகாப்புணர்ச்சிவிலக்கு, தற்கொலை அல்லது உழைப்புப் பிரிவினை போன்ற குறிப்பிட்ட சமூக உண்மை களை வரையறை செய்வதும் விளக்குவதும் தர்க்கைமின் தொடக்கக்கால எழுத் துக்களின் நோக்கமாக இருந்தது.

தர்க்கைமின் எழுத்துக்களில் சமூக உண்மை என்ற வகைமை நீடித்த முக்கியத் துவம் வாய்ந்ததாக இருந்தபோது, ஒருதலைச்சார்பற்ற வரையறைகளிலும் சமூக உண்மைகளைப் பற்றிய அனுபவரீதியான ஆய்வுகளிலும் அவர் கொண்ட தொடக்ககால அக்கறை ஒரு கூடுதலான தத்துவார்த்தப் பார்வைக்கு வழிமுறை யையும் ஏற்கனவேயுள்ள வகைமைகளைப் பயன்படுத்தும் பண்பையும் அளித்தது. குறிப்பாகச் சமூக ஒருமைப்பாடு போன்ற அதே பிரச்சினைகளில் அவர்தம் ஆர்வத்தை அப்படியே கொண்டிருந்தாலும் சமூக உறுப்பினர்களின் செயல்களுக்கு அப்பால் சமூகம் தன் உறுப்பினர்களின்மீது ஒரு சக்தியைச் செயல்படுத்துகிறது என்ற கருத்துக்கு முக்கியத்துவம் பெருகிற்று. இருப்பினும் ''சமய வாழ்வின் அடிப்படை வடிவங்கள்'' போன்ற (Elementary forms of Religious Life) குறிப் பிட்ட ஆய்வுகளின் முடிவுகள், சமூக வாழ்வுபற்றிய அவரின் நோக்கைத் தீவிர மாகப் பாதித்த தத்துவார்த்த வகைமைகளால் முன்னரே தீர்மானிக்கப்பட்டுவிட்டன; புனிதம் தீட்டு, தனிநபர் பிரக்ஞை கூட்டுப் பிரக்ஞை போன்றவற்றிற்கிடையே யான வேறுபடுத்தங்கள், சமூகத்திற்கும் தனிநபருக்கும் இடையேயான அறமுரண் (antinomy) சமூகத்திற்கும் சமயத்திற்கும் உள்ள சமனிலை போன்றவை அந்தத் தத்துவார்த்த வடிவங்களாம்.

''சமூக உண்மைகளைப் 'பொருள்களாகக்' ('things') கருதச் செய்யும் அவருடைய ஆய்வு நெறிமுறைப் போக்கிற்கும் அந்தப் 'பொருள்களை' ஒரு தளமாகக் கொண்டு அதன்மேல் அடிப்படையான கான்ட்டீயக் கருத்துக்களை உறுதியாக வைக்கக் கூடிய முறையில் பயன்படுத்தும் தம்முடைய தத்துவார்த்த உருவாக்கத் திற்கிடையேயும் தர்க்கைம் போராடுகிறார். ஆதலின் அவர் ஒரு மந்தமான பட்டறிவியலுக்கும், காரணகாரிய விளைவுரீதியான முனைப்புக்குமிடையே ஊச லாடுகிறார்'' என்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ் [1946:528).

இந்தக் கவனக்குவிப்பு மாற்றத்திற்கிடையே (this change of focus) தர்க்கைம் அமைப்பியல் ஆய்வுக்கு அடித்தளமிட்டார். குறிப்பிட்ட சமூகங்களிலும் பொதுவாகச் சமூகத்திலும் சமூகவாழ்வின் அடிப்படை வடிவங்களைத் தீர்மானிப்பதற்கும் செயற்பாட்டு ரீதியாகவும் அமைப்பு ரீதியாகவும் இவை ஒன்றோடொன்று இணைந்திருப்பதை ஆய்வு செய்யவும் ஒரு சமூக முழுமையைக் கட்டுதற்குச் சமூகவியலில் ஒரு சமூக அமைப்பியலை (Social morphology) நிறுவுவதே முதல்படி என்று எப்பொழுதும் அவர் கருதினார். இருப்பினும் இந்தத் திட்டம் வெற்றி பெறுவதை அவருடைய பரிணாமவாத நோக்குத் தடுத்துவிட்டது. ஏனென்றால், மிகவும் எளிமையான வடிவங்களின் கூட்டுத்திரள்கள் (agglomerations) மட்டுமே சிக்கலான வடிவங்கள் என்றும் எளிமையான முந்தைய வகைமைகளின் தோற்றங்களைக் கொண்டு அவ்வடிவங்கள் விளக்கப்படவேண்டும் என்றும் அவர் நம்பினார். ஆதலின் தோற்றங்கள் பற்றிய இடைவிடாத தேடல், சிக்கலானதை எளிமையானதாகச் சுருக்குதல், எளிமையானதற்கும் அடிப்படையானதற்கும் காலத்தால் முற்பட்டதற்கும் இடையேயான குழப்பத்தை அடிப்படையாகக் கொண்ட ஓர் அணுகுமுறை அவருடைய ஆய்வில் காணப்படுகின்றது. தர்க்கைமின் ஆய்வில் காணப்படும் இவ்வியல்பினை லெவிஸ்ட்ராஸ் பின்வருமாறு குறிப்பிடுகிறார் :

''தர்க்கைமின் வகைமைப்பாட்டிற்கு அடிப்படையாக உள்ள ஆய்வு நெறிமுறைக் கொள்கைகளை ஒருவர் விமர்சிக்கலாம் : 'பகுதிகள் இணைக்கப்பட்டதனால் உண்டாக்கப்பட்டவை சமூகங்கள் ... ... அவையும்கூடத் தம்மளவில் எளிமையான சமூகங்கள்தாம்'. தன்னைத்தானே ஒழுங்கமைத்துக் கொள்வதும் தன்னுடைய உறுப்புக் கூறுகளை இணைத்துக் கொள்வதுமாக ஒரு சமூகம் கட்டமைத்துக் கொள்கிறது என்பதை விளக்கும் கால்வழி அமைப்பியலின் (genetic morphology) மதிப்புடைமையை ஒருவர் சந்தேகிக்கலாம். மிக எளிமையான சமூகங்களிலும்கூட ஒவ்வொரு கூறும் மிகவும் சிக்கலானதாக இருப்பதை நாம் காணக்கூடும். ஆனால் ஒரு முழு நிறைவான சமூக அமைப்பியலின் (Social morphology) அடித்தளத்தைக் கண்டு பிடிப்பதில் அவர் வெற்றிபெறாவிட்டாலும் எல்லாவற்றுக்கும் மேலாக அதன் முக்கியத்துவத்தை உணர்ந்து ஒரு தெளிவான கருத்தாக்கத்துடன் அதன் உருவாக்கத்திற்கான அடிப்படை வேலையைத் தொடங்கிய முதல்வர் தர்க்கைம் ஆவார்'' (1946 : 519).

ஒரு பொதுமையான வகைமைப்பாட்டின் பகுதியாகப் பயன்படுத்தலாம் ஏன்பதால் கவனித்தறியப்பட்ட நிகழ்வுகளின் பின்னணியில் இருக்கின்ற இன்றியமையாத உறுப்புக் கூறுகளைக் கண்டுபிடிக்க அவர் முயற்சித்தார். சான்றாக, தற்கொலை என்று ஆரம்பத்தில் வைத்துக்கொண்ட வகைமையைப் பின்னர் பல குறுக்க முடியாத உள்ளார்ந்த வகைமைகளாகப் பிரித்தார். ஒரு தற்கொலை என்றில்லை, தற்கொலைகள் பல உள்ளன. பல்வேறு வகைமைகளையும் விளக்குதற்குத் தனி நபரைக் குழுவுடன் இணைப்பதற்குரிய ஒரு விளக்கவிதியை அவர் வளர்த்தெடுத்தார். இதைப்போன்றே உழைப்புப் பிரிவினை பற்றிய அவரின் ஆய்வு ஒரு வரலாற்று விளக்கமோ தனித்த ஒரு பொருள்குறித்த விளக்கமளிக்கும் (Monographic Account) நூலோ அன்று; ஆனால் இயக்க ஒருமை (Mechanical Solidarity) அமைப்பு ஒருமை (Organic Solidarity) போன்ற அருவமான வகைமைகளைப் பிரித்தெடுக்கும் முயற்சி; இந்த அருவமான வகைமைகள் தரவுகளில் உடனடியாகக் குறிப்பிடப்படாவிட்டாலும் தரவுகளைப் புரிய வைக்கும் நோக்கத்தில் கண்டறியப்பட்டவை. மார்சல்மாஸின் ஆய்வும் அதே மாதிரியான இயல்பைக்

கொண்டது. அமைப்பு என்ற பதம் பெரிதும் பயன்படுத்தப்படாவிட்டாலும் லெவிஸ்ட்ராஸின் நோக்கில் அது அமைப்பியல் சார்ந்தது (Structuralist). பல்வேறு வகைமைகளின் பின்னணியில் கொடையின் (Gift) வேறுபட்ட வகைமைகளை மாஸ் ஒப்பிட்டது பரிமாற்றம் என்ற அடிப்படையான கருத்தினைக் கண்டுபிடிக்கத் தான்; சமூக வடிவங்களுக்கும் (Social forms), ஆளுமை என்ற கருத்தாக்கத் திற்குமிடையேயுள்ள உறவை நிறுவ 'ஈகோ' (ego) என்ற உளவியல் கருத் தாக்கத்தின் மாற்றங்களை அவர் ஆய்ந்தார். குறிப்பிட்ட நேர்வுகளுக்கு அனுபவ ரீதியான விளக்கங்கள் அளிப்பதைவிட ஆய்வு செய்யப்படும் நிகழ்வுகளின் உள்ளார்ந்த இன்றியமையாத பண்புகளை வெளிப்படுத்த அருவமான வகைமை களையும் (Abstract Categories) கருத்தாக்கங்களையும் நிறுவ தர்க்கைமும் மாஸூம் முனைந்தனர். சமூக வாழ்வு பற்றிய சமூக உறுப்பினனின் (Social Actor's) வரையறைகள் போதுமானவையல்ல என்றும் தரவுகளின் முதலாவதும் பெரிதும் வெளிப்படையானதுமான கோட்பாட்டாக்கம் கூட மிகவும் மேம்போக்கானதாக இருக்கக்கூடும் என்றும் ஊகிக்கலாம். சாதாரண மனிதனின், சமூக உறுப்பினனின் (Social aotor's) வகைமைகளுடைய அடிப்படை உறுப்புக் கூறுகளைக் கண்டு பிடிப்பதே அவர்களின் இடைவிடாத நோக்காக இருந்தது. ஆதலின் ஆய்வு நெறிமுறைப் பிரச்சினைகளின் விபரங்கள்பற்றி, குறிப்பாக வரையறைகளின் சரிநுட்பத்திலும் அறிவியல்ரீதியான உண்மைகளுக்கும் அறிவியல்ரீதியான உண்மைகள் அல்லாதவற்றுக்கும் இடையேயான வேறுபாட்டிலும் அவர்கள் அக்கறை கொண்டிருந்தனர். நிகழ்வுகளில் உண்மையான உறுப்புப்பகுதிகளாகிய மறைந்திருக்கும் அடிப்படையான கூறுகளைக் கண்டடைய அவர்கள் முயற்சித் தனர்... சாதாரண மனிதனின் வகைமைகளைப் பிரித்துத் தரவுகளை ஓர் ஆழமான, நிறைவான முறையில் சேர்த்தமைக்கும் ஒரு முயற்சி (to group) பிரெஞ்சுச் சிந்தனாமுறையினரின் முழு நோக்கமாகும் என்று ஒருவன் கூறலாம். தர்க்கைம் அழுத்தமாகக் குறிப்பிட்டது போலச் சமூகவியலின் உண்மையான ஒரே அடிப்படை சமூகக் கட்டமைப்பியல்தான் (Social Morphology).

கவனித்தறியப்பட்ட நிகழ்வுகளை விளக்க அருவமான உரைக்கூற்றுக்களைச் செய்ததால் தம்முடைய அணுகுமுறை மட்டும்தான் உண்மையில் சமூகவியல் ரீதியானது என்று தர்க்கைமியர்கள் உரிமைகொண்டாட, கோட்பாட்டின் மீதான அவர்களின் விருப்பமும், களஆய்வுமீதான வெறுப்பும் உறுதுணையாக இருந்தன. ஏனைய மானிடவியலர்களால் ஏற்கனவே சேகரிக்கப்பட்டு வடிகட்டப் பெற்ற (sifted) தரவுகளே அவர்தம் மூலப்பொருள்கள்; ராட்கிளிஃப் பிரௌனின் 'சமூக அமைப்பு' என்பதனுடன் தொடர்புபடுத்திப் பார்க்கும்போது அவர்களுடைய ஆய்வுகள் ஓர் இரண்டாம்நிலைக் கோட்பாட்டாக்கங்களாக அமைகின்றன. வழக்கமாக ஒரு சமூகத்தைச் சான்றுகத் தேர்ந்து ஒப்பிட்டு ஆய்வுநெறிமுறை யினைப் பயன்படுத்துவதில் தெரிந்தெடுக்கும் இயல்பினராக விளங்கினர்; ஒரு வரையறுக்கப்பட்ட எண்ணிக்கையிலான உண்மைகளில் கவனம் செலுத்தினர். தர்க்கைமின் சமயக் கோட்பாடு ஆஸ்திரேலிய வழக்காறுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டது. ஹீயூபர்ட், மாஸ் ஆகிய இருவரின் பலி (Sacrifice) பற்றிய ஆய்வு ஹீப்ரு நூல்களையும், இந்துசமய நூல்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டது. ஏனைய வட்டாரங்களின் இனமரபு வழக்காறுகள் ஒரு பகுதியில் ஆழமாக ஆய்வு செய்யப்பட்டுப் பெற்றமுடிவுகள் ஒரு பொதுவான மதிப்புடைய யனவா அல்லது எத்தகைய வேறுபாடுகளுக்கு அவை விளக்கமளிக்கின்றன என்பதைத் தீர்மானிக்க மட்டுமே பயன்படுத்தப்பட்டன. சிறப்பாகத் தர்க்கைமின்

ஆய்வைப் பொறுத்தவரை, இந்த அடிப்படையில் நிறுவப்பட்ட விதிகள் அவற்றின் மதிப்பில் ஐயத்திற்குரியவை. ஏனென்றால், வேறுபாடுகளெல்லாம் இரண்டாம் நிலைத் திரிபுகளாகவே எப்பொழும் காணப்பட்டன. அவற்றை எளிதாக ஒதுக்கி விடலாம்.

தற்கால 'அமைப்பியலு'க்கு பிரெஞ்சுச் சமூகவியலின் பங்களிப்பினைத் தர்க்கைமின் சீடர்களின் ஆய்வுகள் தெளிவாகச் சுட்டிக் காட்டுகின்றன. தர்க்கைமின் ஆய்வெல்லைக்குள் (frame work) விடைகண்டறிய முடியாத பிரச்சினைகளுக்கு விடைகாணும் நோக்கில் சீடர்களின் ஆய்வுகள் எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டன. மாஸ் ஹீயூபர்ட், பாகில், ஃபௌகோன்னெட் போன்றோர் சீடர்களுள் முதன்மையானவ ராவர். அவர்கள் முதல் உலகப்போருக்கு முந்திய ஆண்டுகளில் முனைப்பாகச் செயல்பட்டனர். தம்முடைய ஆய்வுகளைப் பெரும்பாலும் ஒருபொருள் குறித்த தனிநூல்களாக (Monographs), தர்க்கைமும் மாஸும் தொகுப்பாசிரியராக இருந்த 'அன்னி சோஸியலாஜிக்' என்ற ஆண்டிதழில் வெளியிட்டனர். அவர்தம் பெரும் பாலான ஆய்வுகள் ஒரு பூர்வாங்க ஆய்வாக அமைந்தன. குறிப்பிட்ட சடங்குகள் அல்லது வழக்கங்கள் பற்றிய ஆய்வாக அமைந்து பின்னர் சமயம், மந்திரம் அல்லது கழுவாய் (Expiation) பற்றிய பொதுவான கோட்பாடுகளுடன் இணைத் துக்கொள்ளக் கூடியவையாக அமைந்தன.

தம்முடைய ஆசிரியரைப் (தர்க்கைம்) போலல்லாமல் விளக்கமளிப்பதில் ஒரு முடிவற்ற பின்னோக்கினாலும், தர்க்கைமின் பரிணாமவாதத்தில் உள்ளார்ந்து காணப்படும் எளிமையானதும் அடிப்படையானதுமான வடிவங்களுக்கிடையேயுள்ள குழப்பத்தினாலும் அவர்களின் ஆய்வு தடைப்படவில்லை. சான்றாக, வாழ்வின் முந்தைய கால வடிவங்கள் என்ற காரணத்தால் மாஸ் பழங்குடிச் சமூகங்களை ஆய்வு செய்யவில்லை. ஓரளவு கலப்படமற்ற வடிவங்களில் நிகழ்வுகளை அவை வெளிப்படுத்துகின்றன என்பதனால் அச்சமூகங்களை ஆய்ந்தார். ஆதலின் அடிப்படை வடிவங்கள் (Elementary) வளர்ச்சியடைந்த வடிவங்களைப்போலச் சிக்கலானவையாக இருக்கவும் முடியும். ''மனிதனைவிடக் கிளிஞ்சலின் (சிப்பி யின்) செரிமானப் படிமுறையை எளிதாக ஆய்வு செய்யமுடியும். ஆனால் உயர்ந்த முதுகெலும்புள்ள உயிர்கள் முற்காலத்தில் ஓடுகளைக் கொண்ட மீன்கள் என்பது இதற்கு அர்த்தமல்ல''. கொடை (Gift), எஸ்கிமோக்களின் சமூக ஒருங்கமைப்பு, பலி, மந்திரச் சடங்குகள், ஏனைய ஆய்வுகள் போன்ற மாஸின் ஆய்வுகள் தரவுகளின் சிக்கலான தன்மையை மிகவும் 'அடிப்படையான அமைப்புக்' களாகச் (Elementary structures) சுருக்குதற்குரிய முயற்சியின் மாதிரிகளாம்.

சமூகமும் தனிநபரும் மட்டுந்தான் ஆய்வுக்குரிய நிலைகள்; சமூகம் தனிநபருக்குப் புறம்பானதும் மேம்பட்டதுமாகும்; மேலும் இவை கட்டுப்படுத்தும் சமூகவியல் ரீதியான நிர்ணயவாதம் போன்ற தர்க்கைமின் முதன்மையும் முனைப்பும் மிக்க திடமான நம்பிக்கைகளிலிருந்து அவரின் சீடர்கள் விலகிநின்றனர். தனிநபருக் கும் முழுமைக்கும், சமூக வாழ்வின் பல்வேறுவிதமாகப் பிரித்தறியக்கூடிய எல்லை களுக்கிடையேயும் உள்ள இடைப்பட்டநிலைகளை ஆய்வதைத் தடுத்துவிட்டது. ஒரேயொரு தனிநேர்வினை ஆய்ந்து அதிலிருந்து உலகளாவிய முடிவுகளைச் செய்யும் அவருடையபோக்கு இனமரபுத் தரவுகளை ஆய்வு செய்வதில் ஒரு வெறுப் பினை உட்கொண்டிருந்தது.

மாறாக, சமூகச்சார்பானது, பல்வேறுபட்ட கூறுகளால் கட்டப்பட்டது என்று அறியப்

பட்டவற்றின் அடிப்படையில் மாஸின் ஆய்வுகள் அமைந்துள்ளன. மொழியியல் குறியீட்டியல், உளவியல், சமயம் போன்றவை அவை. ஒவ்வொன்றும் தனக்கே யுரியவாறு ஆய்வு செய்தற்குத் தகுதிவாய்ந்த, தனிநபருக்கும் சமூகத்திற்கும் இடைப்பட்ட அடுக்குகளைக் கொண்டு ஒன்றோடொன்று இணைக்கப்பட்ட ஒரு தகடுதகடான அமைப்பைத்தான் அவர் 'முழுமை' என்கிறார். மாஸ், தமக்கு மிகவும் ஆர்வத்தையூட்டக்கூடிய தர்க்கைமின் சில கருத்துக்களை எடுத்துச் செயற்பாடுடையதாகவும் (Operationalized) எளிமையானதாகவும் ஆக்கினார்; அதேநேரத்தில் கோட்பாட்டிற்கு இனமரபு ஆய்விற்கும்இடையேயான ஆழ்ந்தகன்ற பிளவை (Chasm) இணைத்துவிட்டார்; முழுமை, சமூக உண்மை என்ற தர்க்கைமின் கருத்துக்கள் மாஸினால் முழுச் சமூக உண்மை (Total Social fact) என்று மாற்றப்பட்டன. கொடையின் பரிமாற்றம் அல்லது பலி போன்ற சமூகச் செயல்கள் (Social activities) பல்வேறு தளங்களில் முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை என்று அடையாளம் கண்டதை வெளிப்படுத்தும் ஒரு வழிமுறை இதுவாகும்:

''முழுச் சமூகச்செயல் என்ற கோட்பாட்டில் முழுமை என்ற கருத்து மாஸ் உருவாக்கிய சிறப்புமுறையின்அளவு முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததன்று; தகடுதகடாக முழுமை, இணைக்கப்பட்டிருக்கிறது. மேலும், தனித்தன்மை வாய்ந்த ஏராளமான, அதே சமயத்தில் இணைக்கப்பட்ட தளங்களாலானது. ஒரு முற்கோளாகத் தோற்றமளிப்பதற்குப் பதிலாகச் சமூகத்தின் முழுமை, அனுபவத்தில் வெளிப்படுகின்றது. ஒரே சமயத்தில் நீதி, பொருளியல், சமயம், அழகியல், கூட்டமைப்பியல் எனப் பல குறிப்பிட்ட அல்லது தனித்துவமான பண்புகளைச் சமூக முழுமை ஒடுக்குவதில்லை; ஏனெனில் முழுமை எல்லாத்தளங்களிலும் உருவாகின்ற, செயற்பாட்டு ரீதியான உறவுகளின் வலைப்பின்னலாகவே விளங்குகிறது (Levi Strauss, 1967 c : 12). சான்றாக, 'கொடை' என்ற நூலில் சடங்குப் பரிமாற்றம் பற்றிய பழங்குடி ஒழுங்கமைப்புக்களின் விவரமான இரு இனமரபியல் விளக்கங்களைச் (மாலினோவ்ஸ்கியின் ட்ரோ பிரியாண்ட் தீவினரின் குல முறையினையும், போவாஸின் க்வாக்கிஉட்டில் மரபுக்குழு விருந்தினையும்) சமூகச் செயலின் இயல்பு குறித்து ஒரு விரிந்த பொதுவான கருத்தை உருவாக்கப் (for a broad generalization) பயன்படுத்திக் கொண்டார். பரிமாற்றத்தின் விரிந்த (Reciprocity) அமைப்பின் சான்றுகளாக அவர் பல்வேறு வகைப்பட்ட பரிமாற்றங்களை ஆய்வு செய்தார்; தனிநபர்கட்கிடையே கொடுத்துப் பெறப்படும் 'கொடை' அல்லது பொருள் (Material thing) அவர்களின் உறவுமுறையை வெளிப்படுத்துகின்றது; அதனை நிலைப்படுத்த உதவுகிறது. ஏனென்றால், பெறுபவன் பெறுவதைப்போலத் திருப்பியளிக்க வேண்டியவனாகிறான். பலநிலைகளில் (குறியீட்டியல், தனிநபர், சமூக) கொடை முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது; சமூக வாழ்வின் பல எல்லைகளிலும் (சமய, பொருளாதார, சட்ட, ஒழுக்க) கொடை முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது.

உலகளாவிய விதிகளை நிறுவும் தர்க்கைமின் நோக்கை மாஸ், ஹெர்ட்ஸ், ஹ்யூபர்ட் மூவரும் தவிர்த்தனர்; மேலும் ஒவ்வொன்றையும் தனித்து எடுத்துக் கொள்வதனைவிட அவற்றின் அர்த்தம் அவை ஒன்றோடொன்று கொள்ளும் உறவிலேயே உள்ளது என்று காட்டுவதன் மூலம் பல்வேறு உண்மைகளையும் புரியவைக்கக் கூடிய ஒரு வேறுபட்ட விளக்கமளிக்க முயற்சித்தனர். ஓர் ஒருங்கிணைக்கப்பட்ட பண்பாட்டுக் கூட்டிணைவின் (Complex ன்) பகுதிகள் என்ற முறையில் தனித்தனி உண்மைகள் விளக்கப்பட வேண்டும்.

''மாஸ் பிரித்தறிய விரும்பும் உறவுவகை, பண்பாட்டிலிருந்து மனம்போன போக்கில் இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட கூறுகளுக்கிடையே பிரித்தறியப் பட்டதன்று; ஆனால் எல்லாக் கூறுகளுக்குமிடையேயானது: இதனையே அவர் முழுச் சமூக உண்மை'' என்கிறார் (Levi - Strauss, 1946 : 538).

இந்த அணுகுமுறை இவான்ஸ் - பிரிச்சார்டின் 'விளக்க ஒருமைப்பாடு' (Descriptive integration) என்பதற்கு ஏறக்குறையச் சமமானது (ஒத்தது); உண்மையில் அவர்தான் பிரிட்டனில், அன்னி சமூகவியல் சிந்தனாமுறையினரின் முக்கிய ஆதரவாளர் (Champion) : நிகழ்வுகளுக்கும், ஆய்வு செய்யப்படும் நிகழ்வுகளுக்குள் அர்த்தத்தினை வெளிப்படுத்துதற்குத் தன்னைக் கட்டுப்படுத்திக் கொண்ட சமூகவியலனின் கடப்பாட்டுக்குமிடையேயுள்ள உறவின்மீதான (Interrelation) மாஸின் அக்கறை அவருடைய சமூகவியல் வரையறையில் வியக்கத்தக்க முறையில் வெளிப்படுத்தப்பட்டுள்ளது (La Grand and Encyclopaedia). சான்றாக, அதில் வரலாற்றுப்பாங்கான விளக்கத்தையும் சமூகவியல் பாங்கான விளக்கத்தையும் வேறுபடுத்திக் காட்டுகிறார்:

''வரலாற்றறிஞர்கள் உண்மைகளை விளக்காது வருணிக்கும்போது, சமூகவியல் நிறைவளிக்கும் ஒரு விளக்கத்தைத்தர முயற்சிக்கிறது. காலவரன்முறைகளைவிட உண்மைகளுக்கிடையேயான புரிந்துகொள்ளக்கூடிய உறவுமுறைகளைத் தேடுகின்றது அது. சமூக உண்மைகள் எவ்வாறு எந்த சக்திகளால் உற்பத்தி செய்யப்படுகின்றன என்பதனைத் தெளிவாக விளக்க அது முயல்கிறது. ... போதுமான அளவிற்குக் குறைந்ததும் உண்மைகளுடன் மறைமுகமாக மட்டும் இணைக்கக்கூடியதுமான பொதுக்காரணங்களைக் கொண்டு அது திருப்தி அடைவதில்லை. சமூக உண்மைகள் குறிப்பிட்டுச் சுட்டுதற்குரியவை என்பதனால் அவற்றைப் போன்ற அதே இயல்புடைய காரணங்களால் மட்டுமே அவற்றை விளக்கமுடியும். இவ்வாறாக ஒரு சமூக நிகழ்வினை மற்றொன்றுடன் இணைக்கிறது சமூகவியல் விளக்கம்; மேலும் சமூக நிகழ்வுகளுக்கிடையே மட்டுமே உறவுகளை நிறுவுகின்றது'' (Mauss and Fouconnet, 1887 : 171).

தர்க்கைமைப் போலன்றிச் சமூகவியல் ஆய்வின் ஒருங்கிணைந்த இயல்பிற்கு மாஸ் மிகுந்த முக்கியத்துவமளித்தார்; பிரச்சினைக்குரிய நிகழ்வை அதன் எளிமையான வடிவங்களாக ஆய்ந்து அவற்றை ஒரு பரிணாமவாத வரன்முறையில் மறுபடி ஒழுங்குபடுத்திவிட்டால் ஓர் ஆய்வு நிறைவடைந்துவிட்டது என்று கருதியதற்கு தர்க்கைமின் தத்துவார்த்தக் கல்வி ஒருவேளை காரணமாகலாம். இருப்பினும் ஆய்வுக்குட்படுத்தப்பட்ட தரவுகளை மறுபடி சேர்த்திணைத்து ஒரு முழுமையாக்கவே மாஸ் எப்பொழுதும் முயற்சித்தார்; மேலும் சமூகவியல் விளக்கங்கள் இணைவுகளுக்கு அளிப்பது போல வேறுபாடுகளுக்கும் காரணங்கூறவேண்டும்; லெவிஸ்ட்ராஸும்கூட இக்கருத்தை வலியுறுத்துகிறார்.

அன்னி சமூகவியல் சிந்தனையினரின் ஆய்வுநெறிமுறைக் கண்டுபிடிப்புக்களைச் சில சான்றுகள் தெளிவாக விளக்கும். கொடையை (Gift) மாஸ் ஆய்வு செய்த அதே மாதிரி முறையிலேயே ஹியூபர்ட்டும் மாஸும் பலியை (Sacrifice) ஆராய்ந்தனர். பலியிடும் முறையின் (Sacrifical system) ஒற்றுமையை விளக்க ஒரு முயற்சியாக ஏனையோரும் குறிப்பிடப்பட்டாலும், ஹீப்ரு, இந்துப் பனுவல்களே முதன்மைத் தரவு மூலங்களாம். ஓர் உயிரைப் பலியிட்டுப் படையல் செய்வதன் மூலம் அதனைச் செய்யும் அறநெறியினனின் (Moral person) நிலைமையை அல்லது அவன் அக்கறைகொண்ட ஒரு பொருளின் நிலையை மாற்றியமைக்கும் ஒரு சமயச் செயல் பலி என்று பொதுவாக வரையறுக்கப்படுகின்றது (Hubert

and Mauss, 1964 : 13). சோதித்தறியக்கூடிய எல்லா நேர்வுகளுக்கும் பொருத்தமான பலியிடும் திட்டத்தை அவர்கள் ஆய்வுசெய்யத் தொடங்குகின்றனர்: உடற்குறைகளையுடையோரை ஒதுக்குதலை மையமாகக்கொண்டு ஒரு புனிதச்செயலில் பங்கு பெறுவோரைத் தயாரித்தல், பலியுயிருக்குப் புனிதத்தன்மையை (கற்பித்தல்) ஊட்டுதல், புனிதத்தன்மை அளிக்கப்படும் முறை (முக்கியமாக மீண்டும் தூய்மைப்படுத்துதலின் மூலம்), பலியிடும் செயல், அதன்பின் குறிப்பிட்ட சடங்குகளின் உதவியோடு பங்குபெறுவோர்க்களிக்கப்பட்ட புனிதப் பண்பினைச் சிறிது சிறிதாகக் கலைத்தல் போன்றவையே பலியிடும் திட்டமாகும். சடங்குச் செயல் புனிதத்தன்மையின் உச்சத்தைப் படிப்படியாக எட்டப்பெற்றுப் பலியுயிர் கொல்லப்பட்டவுடன் நிறைவடைந்து, மீண்டும் மெதுவாக வீழ்ச்சியுறுகின்றது. பலியின் பல்வேறு செயற்பாடுகளை அவர்கள் விவாதிக்கின்றனர்: புனிதப்படுத்தல் (புனிதம்-தீட்டு என்ற தொடர்ச்சியில், தொடக்கத்தில் நடுவிலிருந்த சிலவற்றிலிருந்து சிலவற்றுக்குப் புனிதமளித்தல்), கழுவாய், புனிதம்களைதல் (சான்றாக முதல் பழங்களின்)[6], மற்றும் பலியின் பல்வேறு வகைமைகள் ; மனிதர்களின் சார்பாக, பொருள்களின் சார்பாக (வீடுகட்டுதல், விவசாயம் போன்றவை), மற்றும் இறுதிப்பலி-கடவுளின் பலி. முன்னர் கருதப்பட்டதுபோல ஒரேயொரு முதல் பலிதான் (original sacrifice) இருந்தது என்பது சரியல்ல என்று முடிக்கின்றனர் (சான்றாக ராபர்ட்சன் அவ்வாறு கருதினார். தர்க்கையின் முடிவும் இதுவாக இருக்கக்கூடும்). ஆனால் ''பலியின் நடைமுறைகளில் எல்லாம் மிகவும் பொதுவான, குறிப்பிட்ட கூறுகளில் குறைந்த வளமிக்கதாக நம்மால் வேறுபிரித்தறிய முடிந்தது, புனிதப்படுத்தலும் (sacralization) புனிதம் களைதலும் (desacralization) ஆகும் (Hubert and Mauss, 1964 : 95)[7]. இந்த வழிமுறையில் அவற்றின் தோற்றம்பற்றிப் பேசுவதைவிட, அவற்றின் அடிப்படையான அமைப்பினைக் கொண்டு தரவுகளை அவர்கள் விளக்குகின்றனர். பல்வேறு குறிக்கோள் நோக்கி நகர்தல் கவனித்தறியப்பட்ட செயல்முறைகளின் வேறுபாடுகளை விளக்குகிறது; எனினும் பலி ஒரு ஒருமை வாய்ந்த ஒழுங்கமைப்பு:

''ஆனால் பலி மிகவும் சிக்கலானது என்றால் அதற்கு எப்பொழுது ஒருமை (unity) வந்தது? அடிப்படையில் பல்வேறுபட்ட வடிவங்களின் பின்னணியில் பல்வேறு நோக்கங்களுக்குப் பயன்படுத்தப்படக் கூடிய ஒரேயொரு படிமுறை இருப்பதால்தான் இந்த ஒருமை உருவாகிறது எனலாம். புனிதம், தீட்டு என்ற எதிரெதிர் உலகங்களுக்கிடையே பலியை ஊடகமாக்குவதன் மூலம் (mediation) ஒரு கருத்துப் புலப்படுத்தப் பாங்கினை உருவாக்குவதில் இந்தப் படிமுறை அடங்கியுள்ளது. அதே வேளையில் சடங்கின் போக்கில் ஊடகமாக்கப்பட பலி அழிக்கப்படும்'' (Hubert and Mauss) 1964 : 97).

கவனித்தறியப்பட்ட உண்மைகளின் அர்த்தம் அவை ஒன்றோடொன்று கொள்ளும் உறவில்தான் (இடைத்தொடர்பு-interrelations) உள்ளது என்று காட்டுவதற்கான முயற்சிகளுக்கு இறப்பு, வலதுகையின் மேம்பாடு பற்றிய இராபர்ட் ஹெர்ட்ஸின் கட்டுரைகளும்கூடச் சான்றுகளாகின்றன. சான்றாக, இறந்தவர்களின் ஆவிகளையும், துக்கம் கொண்டாடுதல் குறித்த விதிகளையும் பற்றிய ஓரளவு அறிவின்றி இறந்தோரை இருமுறை அனுப்பி வைத்தலைப் (double disposal-சாவு கருமாதி) புரிந்துகொள்ள முடியாது. சாவின் மூன்று இயல்புகளில் (பிணம், ஆன்மா, துக்கம் கொண்டாடுவோர்) ஒரு தோரணியை (Pattern) ஹெர்ட்ஸ் கண்டுபிடிக்கிறார். அவையெல்லாம் மாற்றம் (Transition) என்ற கருத்தை வெளியிடுகின்றன. இதன் அடிப்படையில் முக்கியமான சான்றாக

ஹெர்ட்ஸ் எடுத்துக்கொண்ட இறந்தோரைப் பற்றிய இந்தோனீசிய மக்களின் வேறுசில குறிப்பிட்ட உண்மைகளைப் புரிந்துகொள்ள முடிகின்றது: ஆளுவோரின் சாவை ஏன் அறிவிக்கக்கூடாது? மிக மிக இளங்குழந்தைகள் (Children), முதியோர்களின் பிணங்களுக்கு ஏனையோருக்களிக்கும் அதே ஆசாரங்களைச் (treatments) செய்வதில்லை. தீட்சைச் சடங்கு (initiation rites)[8] மணச் சடங்கு போன்ற ஏனைய கடந்து செல்லும் சடங்குகளையும் சாவுச்சடங்குகளையும் ஒப்பிடலாம். தனித்து ஆய்வுசெய்யும்போது புரிந்துகொள்ளவியலாததாகத் தோன்றிய சம்பவங்களும்கூட முழுமையின் பகுதியாக வைத்துப் பார்க்கும்போது அர்த்தமுள்ளவையாகக் காணப்பட்டன. கவனித்தறியப்பட்ட செயல்களின் அடிப்படையாக அமைந்த அருவமான விதிகளை (கொள்கைகளை) மீண்டும் கவனத்தில் கொள்ளும்படிச் செய்கின்றது இந்நெறிமுறை.

அடுத்த கட்டுரையில் மனிதனிடமுள்ள வலது இடது என்பவற்றிற்கிடையேயான துருவநிலை (முனைக்கோடிநிலை - Polarity) பற்றி ஹெர்ட்ஸ் குறிப்பிடுகிறார். பிரபஞ்சத்தின் எல்லா இயல்புகளிலும், இயற்கை வாழ்விலும் சமூக வாழ்விலும் உள்ள இரட்டைமை என்ற பரவலான நம்பிக்கையைத் துருவநிலை குறியீடாக்குகின்றது. அவற்றில் ஒருமுனை, வலிமையும் நன்மையும் வாய்ந்ததாகவும், மற்றொன்று வலுவற்றதாகவும் தவறிழைக்கக் கூடியதாகவும் (புனிதம் தீட்டு) குறியீடாக்குகின்றது. சிந்தனையிலும் மதிப்புகளிலும் துருவமுனைக் கோடிகளின் குறியீடுகளாகக் கைகள் வந்தமைந்துவிட்டன. ஏனென்றால் மையமாக உள்ள மனிதனின்மேல் பிரபஞ்சத்தின் இரட்டைமை மையமாக வைக்கப்பட வேண்டும்.

சுருங்கச் சொன்னால் பிரிட்டிஷ்காரர்கள் ஒரு குறிப்பிட்ட முறையில் வரையறை செய்ததைப்போலப் பிரெஞ்சுச் சமூகவியலும் மானிடவியலும் 'அமைப்பு' என்ற பதத்தை வரையறுக்கவில்லை. இருப்பினும் மிகவும் அருவமான வடிவிலும் தத்துவார்த்த வடிவிலும் இந்தக் கருத்தாக்கம் அங்கு இடம்பெற்றுள்ளது. சமூக அமைப்பு என்பது கவனித்தறியப்பட்ட சமூக உறவுகளின் அருவமான வடிவத்தில் இல்லை; மாறாகக் கவனித்தறியப்பட்ட தரவுகளின் அடியோட்டமான இயக்கவிதிகளிலும் உறவுமுறைகளைக் கட்டுப்படுத்துவதிலும், கவனித்தறியப்படக் கூடிய நடைமுறைகளிலும் அது அடங்கியுள்ளது. கூறுகளின் வகைகளிலும் சமூக முழுமைகளின் நிலைகளிலும் (தளங்களிலும்) அவை ஒன்றோடொன்று கொள்ளும் உறவுமுறைகளிலும் அன்னி சமூகவியல் சிந்தனையினர் சிறப்பாகக் கவனம் செலுத்தினர். உண்மைகளின் பின்புலத்தைக் காணவேண்டுமென்ற அவர்தம் அக்கறை சமூக உறுப்பினனின் மனதில் இயங்குகின்ற சமூகத்தின் செயல்பாடுகுறித்த முன்மாதிரிக்கும் சமூகத்தில் காணப்படும் உண்மையான அமைப்பிற்கும் (இதைப்பற்றி அவனுக்குப் பிரக்ஞைபூர்வ அறிதல் இல்லாமல் இருக்கலாம்) இடையிலுள்ள வேறுபாட்டினை வெளிப்படுத்துகிறது ; இது வெளிப்படையான மெய்ம்மை குறித்து ஓர் ஐயப்போக்கை ஏற்படுத்தலாம்.

இவ்வாறாக, ஆய்வுநெறிமுறையிலும் சாரமான அடிக்கருத்துக்களிலும் (Substantive themes) லெவிஸ்ட்ராஸின் பிந்திய வரையறைகளோடு ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போது அவர்களின் கருத்துக்கள் அமைப்பியலுக்கு முந்தியவையாம் (Pre-structuralist).

லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுகளில் 'அமைப்பு' : வழக்கும் அர்த்தமும்

இதற்கு முந்திய ஆய்வுகளையும்விட லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுகளில் 'அமைப்பு'

என்ற கருத்தாக்கத்தை ஆய்வது பெரிதும் இடர்ப்பாடானது. ஏனென்றால் லெவிஸ்ட்ராஸ் தம் ஆய்வுகளின் எல்லாத் தளங்களிலும் 'அமைப்பு' என்ற பதத்தைக் கையாளுகிறார். தனித்தனிப் புராணக்கதைகளை நுட்பமாகக் கூறுபடுத்துவதற்கும் பொதுவான தத்துவார்த்த ஊகங்களைச் செய்வதற்கும் இப்பதத்தை அவர் பயன்படுத்துகிறார். இருப்பினும் அது ஒருபோதும் திருப்திகரமாக வரையறுக்கப்பட வில்லை. அவருடைய நடையும்கூட மயக்கமானது என்பதால் வரையறுப்பது இடைஞ்சலாக உள்ளது. ராட்கிளிஃப் - பிரௌன் அல்லது தர்க்கையியர்களைவிட லெவிஸ்ட்ராஸின் அமைப்புக்குறித்த வரையறையை அறிந்து கொள்ளத் தெளிவான படிப்பு இன்றியமையாதது. 'அமைப்பு' என்பதை வரையறுக்கும்போதுகூடத் தாம் செய்வதாக அவர் சொல்வதும் உண்மையில் அவர் செய்வதும் எல்லாவிடங்களிலும் ஒரேமாதிரியாக இல்லை என்பதால், அது உதவிகரமாக இருப்பதைவிடக் குழப்பமாக உள்ளது.

சோதித்தறியும் மெய்மையைவிட (empirical reality) 'சமூக அமைப்பு' என்பது சோதித்தறியும் உண்மைகளை அடிப்படையாகக்கொண்ட மாதிரிகளுடன் தொடர்புடையது என்று ''சமூக அமைப்பு' என்ற நீண்ட கட்டுரையில் அவர் குறிப்பிடுகிறார்: ''முதலாவதாக, 'அமைப்பு' என்பது ஓர் ஒழுங்கமைப்பில் (system) பண்புகளை (இயல்புகளை - characteristics) வெளிப்படுத்துகின்றது. அது பல்வேறு கூறுகளைக்கொண்டு உருவாக்கப்பட்டது. அக்கூறுகளுள் எந்த ஒரு கூறும் தான் மாறும்போது மற்ற கூறுகளை மாற்றாமல் போகாது. இரண்டாவதாக, குறிப்பிட்ட எந்த வொரு மாதிரியிலும் (model) பல வரிசையான மாற்றங்களை ஒழுங்கு படுத்தக்கூடிய வசதியிருக்க வேண்டும்; அத்தகைய வசதி இதுபோன்ற வரிசையான மற்ற மாதிரி வகைகளையும் உருவாக்கக் கூடியதாக இருக்க வேண்டும். மூன்றாவதாக, ஒரு மாதிரியின் (model) ஒன்று அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட கூறுகள் குறிப்பிட்ட மாறுதல்கட்கு உட்படுத்தப்பட்டால் அந்த மாதிரி எவ்வாறு மாற்றமடையும் (எதிர்வினை புரியும்) என்பதை மேற்கூறிய பண்புகளைக் கொண்டு முன்னதாகவே அறிவிக்க முடியும். இறுதியாக, ஆய்வில் கண்டுபிடித்த எல்லாவிதமான உண்மைகளையும் எளிதில் புரிந்துகொள்ளும் வகையில் மாதிரி அமைக்கப்படல் வேண்டும்'' (1968b : 280).

அமைப்பியல் ஆய்வுகளுக்கு இன்றியமையாத தனித்தன்மை வாய்ந்த வளம்மிக்க பல கூறுகளை அவர் விவாதிக்கிறார். கவனித்தலும், சோதித்தறிதலும் பிரக்ஞையான மாதிரிகளும் பிரக்ஞையற்ற மாதிரிகளும், அமைப்பும் அளவும் மற்றும் யாந்திரீக மாதிரியும் (mechanical) புள்ளியியல் மாதிரியும், மற்றும் சமூக அமைப்பின் பல்வேறு வகைமாதிரிகளையும் காட்ட (Outline) சமூகக் கட்டமைப்பு (Social-morphology) அல்லது குழு அமைப்பு, கருத்துப் புலப்படுத்த அமைப்புக்கள், மற்றும் அமைப்புக்களின் அமைப்புப் போன்றவற்றைப் பயன்படுத்துகிறார். சமூக நிகழ்வுகளின் உறுப்புக்கூறுகளைப் பிரிப்பதற்கும் அவை பங்காற்றுவதனைத் தெரிவிக்கும் ஒரு மாதிரியாகக் கோட்பாட்டு மறுஉருவாக்கம் செய்வதற்கும் அக்கட்டுரையில் ஓர் அழுத்தம் தரப்படுகின்றது : ''சமூக அமைப்புப் பற்றிய ஆய்வுகளை மதிப்புடையதாக்குவது எது என்றால் அமைப்புக்கள் எல்லாம் மாதிரிகள் என்பதால் அவற்றின் வடிவ இயல்புகளை (formal properties) அவற்றின் கூறுகளைத் தவிர்த்து ஒப்பிடமுடியும் என்பதுதான். இவ்வாறாக அமைப்பியல்வாதியின் வேலை அவனுடைய நோக்கில் உத்திமுறை மதிப்புடைய யதார்த்த நிலைகளைக் (levels) கண்டுபிடிப்பதும் வேறுபிரிப்பதுமாகும். சான்றாக, அவற்றின் வகைமை எதுவாயினும் பிரதிநிதித்துவ வகைகளை (representations) மாதிரிகளாக ஏற்றுக் கொள்ளக்கூடிய

வற்றைச் சொல்லலாம். சமமான உத்திமுறை மதிப்புக்களை (Strategic values) உள்ளடக்கிய பல்வேறு நோக்குகளில் அதே தரவுகளை ஆராய்தல் அடிக்கடி நிகழ்கின்றது'' (1968 b : 284). சமூக அமைப்புப்பற்றிய ஆய்வுகள் இரட்டைஇயல் புடையன: ''முதலாவதாக அவை உத்தித்தளங்களைத் (strategic level) தனித்துப் பிரிப்பதை நோக்கமாகக் கொள்கின்றன. ஒரு குறிப்பிட்ட நிக்ழ்வுகளின் சேர்க் கையைத் (a constellation of phenomena) தோண்டி எடுத்த பின்னரே இதனை அடையமுடியும். இது சாத்தியமாகும். அந்த நோக்கில் அமைப்பியல் ஆய்வின் ஒவ்வொரு வகையும் தன்னுரிமையுடையதாகச் (சுயத்துவமானதாக - autonomous) காணப்படுகின்றது; ஏனையவற்றிலிருந்து முற்றிலும் தனியுரிமை வாய்ந்ததாகவும் ஒரே புலத்துக்குப் பல்வேறுபட்ட ஆய்வியல் அணுகுமுறைகளைக் கொண்டதாகவும் உள்ளது'' (1968 b : 285).

இரண்டாவதாக அவர்கள் ''மாதிரிகளைக் கட்டுகிறார்கள்; அவற்றின் வடிவப் பண்புகளை ஏனைய உத்திமுறைத் தளங்களை (Strategic levels) ஒத்த அதே குணாம்சங்களைக் கொண்ட மாதிரிகளுடன் ஒப்பிடவும் விளக்கவும் செய்யலாம்'' (1968 b : 286).

சமூக அமைப்புக் குறித்து எழுதப்பட்ட இக்கட்டுரை லெவிஸ்ட்ராஸின் எழுத்துக் களில் மிகவும் தவறான வழிகாட்டும் ஒன்றாகும். அவருடைய வரையறை அருவ மானது. குறிப்பிட்ட சான்றுகள் கொண்டு விளக்கம் அளிக்கப்படாதது; குறிப்பிட் டுச் சொல்லக்கூடிய தலைப்புக்களில் அவருடைய ஆய்வுகளினின்றும் வெளிப்பட்ட அமைப்பு என்ற கருத்துடன் தெளிவின்றிக் காணப்படுவது. குலக்குறியம் (Tote- mism) பற்றிய ஆய்விற்கு அவர் வகுத்த நெறிமுறையில் அவருடைய அணுகு முறை மிகச்சிறப்பாக வெளிப்படுத்தப்பட்டுள்ளது:

''ஏனைய நேர்வுகளைப்போல் (case) இந்த நேர்விலும் நாம் கடைப்பிடிக்கும் ஆய்வுநெறிமுறையில் பின்வரும் நடைமுறைகள் கையாளப்படுகின்றன:

1. ஆய்வுக்குரிய நிகழ்வை (phenomenon) உண்மையான அல்லது ஊகிக்கப்பட்ட இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட உறுப்புக்களுக்கிடையேயான (between terms) ஓர் உறவாக வரையறை செய்க.

2. இந்த உறுப்புக்களைக் கொண்டுகூட்டி (permutation) உறவுப்படுத்திப் பட்டியலிடுக;

3. இந்தத் தளத்தில் (நிலையில், மட்டத்தில் – level) மட்டும் இந்தப் பட்டியலை ஆய்வுக்குரிய பொதுப்பொருளாகக் கொள்க, அது தேவையான உறவுகளைத் தரும். தொடக்கத்தில் சோதித்தறிந்து ஆய்வுசெய்யப்பட்ட நிகழ்வு மற்ற இணைவு களுள் ஒரே ஒரு இணைவாக இருக்கக்கூடும் என்பதனால் அவற்றின் முழு ஒழுங் கமைப்பையும் முன்னதாகவே மறுபடியும் கட்ட வேண்டும்'' (1964 c : 16).

பிரச்சினைக்குரிய நிகழ்வின் உறுப்புக்கூறுகளிடையேயான அடிப்படை உறவு களைக் கண்டுபிடிக்க வேண்டுமென்பது இங்கு வற்புறுத்தப்படுகின்றது. இங்கு மாதிரிகளைப் பற்றிக் குறிப்பிடவில்லை. கவனித்தறிய முடியாதவற்றினை உறவுப் படுத்துதற்கு ஒரு கண்டுணரும் வழிமுறையாகப் (a heuristic device) புரிந்து கொள்ளப்பட்ட மாதிரி என்ற பதம் லெவிஸ்ட்ராஸின் அமைப்புக்களை விளக்கு தற்கு முற்றிலும் பொருத்தமற்றதாகும்.

இதனைக் கருத்தில்கொண்டு பார்க்கும்போதும் அவரின் வெளிப்படையான வரை யறைகள் இருந்தபோதும் லெவிஸ்ட்ராசுக்கு அமைப்பு என்பது என்ன பொருளைத்

தருகின்றது என்று வரையறுக்க ஒரு முயற்சி செய்யும்போது அவருடைய ஆய்வு களில் உண்மையில் எந்த வழிமுறைகளில் அது பயன்படுத்தப்பட்டிருக்கிறது என் பதை அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்க வேண்டும். தம்மீது தாக்கம் செய்தவை களாக அவர் ஒப்புக்கொள்பவற்றை ஆய்வதே சரியான அணுகுமுறையாகும். அவர்மீது தாக்கம் செய்தவர்களுள் மார்கனும் (Morgan) ஒருவர். முதல் 'அமைப் பியல்வாதி' என்று அவரை லெவிஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடுகிறார்; ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் அணுகுமுறையிலிருந்து தம்முடைய அணுகுமுறை வேறுபட்டது என் பதனைக் காட்டவிரும்பும்போதெல்லாம் அவர் மார்கனைக் குறிப்பிடுகிறார். மார்கன் 'அமைப்பு' என்பதனைவிட 'ஒழுங்கமைப்பு' (system) என்ற பதத்தைப் பயன்படுத்தி இருப்பினும் இரோக்கியரிடையே (Iroquois) உறவுமுறைகளைப் (kinship) பற்றி அவர் செய்த ஆய்வு அமைப்பியல் சார்ந்தது என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடுகிறார். ஸ்பென்ஸர் 'அமைப்பு' என்ற பதத்தை அறிமுகப் படுத்தினா லும் அவருடைய ஆய்வுகள் கண்டிப்பாக அமைப்பியல் சார்ந்தவையல்ல (Bastide, 1962:145)

இம்முறையில் சமூகவியலில் நேர்காட்சியியலின் (positivism) தோற்றத்தினின்றும் தம்மை அந்நியப்படுத்திக் கொள்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். அவருக்குத் தாக்கம் ஏற் படுத்தியவற்றுள் மார்க்சியமும், படிம உளவியலும் (Gestalt psychology) குறிப் பிடப்படுகின்றன. ஆனால் அவர் வெளிப்படையாக ஒப்புக்கொள்ளாத பலர் உள்ள னர். நனவிலிமனம் பற்றிய பிராய்டின் கண்டுபிடிப்பும், நனவுமனம் நனவிலிமனம் என்ற வேறுபடுத்துதலும், லெவிஸ்ட்ராஸ் வலியுறுத்துபவற்றின் அடிப்படையாக உள்ளன. அதாவது, சமூக உறுப்பினரின் (செயல்புரிபவரின்) பிரக்ஞைபூர்வமான மாதிரிகள் துல்லியமானவையல்ல, மற்றும் அவை உண்மையான சமூக உறவு களை மூடி மறைத்துவிடுகின்றன: ''ஒரு குறிப்பிட்டவகை நிகழ்வின் அமைப்பு ஆழமாக அமையாதபோது ஏதோ சிலவகை மாதிரி, அதனை மறைக்கும் ஒரு திரையாகநிற்கும் ஒரு மாதிரி கூட்டுப்பிரக்ஞையில் நிற்கும் (exist) ... அமைப் பியல் வடிவமைப்பு, மிகவும் வெளிப்படையாக இருக்கும்போது அதற்கு இட்டுச் செல்லும்வழியில் கிடக்கும் துல்லியமற்ற பிரக்ஞைபூர்வமான மாதிரிகளின் காரண மாகஅந்த அமைப்பை அடைவது மிகவும் கடினமாகிவிடுகின்றது (1968 b ; 281)

உறுப்பினர்களின் சமூக மாதிரிக்கும் (actor's model of society) அப்பால் சென்று பார்க்கவேண்டும் என்பதை மத்திய பிரேசிலின் பொரோரோக்களைப் பற்றிய அவருடைய ஆய்வு காட்டுகின்றது. தொல்பழங்குடி மக்களின் வாழ்க்கை பெரிதும் அந்தசந்தமானதும் பரிமாற்றமானதுமான உறவுகளைக் கொண்ட ஓர் இரட்டை (கொள்கையின்) விதிகளின் (principles) அடிப்படையில் அமைக்கப்பட்டிருப்பதாக மானிடவியலர் கருதுகின்றனர். இந்த வழிமுறையில் அமைக்கப்பட்ட வாழ்க்கை யினருக்கு பொரோரோ நல்லதொரு (ideal) சான்றாவர். இருப்பினும், கிராமத் தின் இரட்டை அமைப்பும் (lay out) அதுசெயல்படுவது (workings) குறித்து மக்கள் கொண்ட படிமமும் (image) ஏனைய விதிகளை (principles) மறைப்பதற்கே உறு துணையாக அமைந்தன. அவை சமத்துவத்தில் குறைவானவை, அந்த அடிப் படையில்தான் உண்மையில் சமூகம் வடிவமைக்கப்பட்டிருந்தது (organized); குறிப் பிட்டுச் சொன்னால் ஆடவர், பெண்டிரின் தனித்த அந்தஸ்தும் பகுதிகளின் (moiety) உட்பிரிவுகளைக் கொள்வினை கொடுப்பினை (intermarrying) செய்யும் நான்கு கிளைகளாகப் பிரித்ததும் செல்வத்தின் அடிப்படையில் அமைந்துள்ளன. உண்மையான அமைப்பு (முக்கவரானது) முப்பிரிவானது; சமச்சீரற்றது (asym-meterical); இரட்டையானதன்று என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் முடிக்கிறார். இருப்பினும்

இரட்டை வழக்காற்றின் (dualism-இருமை, இருபொருள்வாதம்) பல்வேறு தெளிவான மெய்மைகள் (manifestations), அதாவது இருகுழுக்களுக்கான இடப்பிரிவும் அவற்றின் வெளிப்படையான புறமணமும் அமைப்பின் தகுதிநிலைகளைப் (hierarchy) பழங்குடி மக்களிடமிருந்து மறைத்துவிட்டது. ஏனையவற்றைப்போல இந்தப் பிரச்சினையிலும் சமூகத்தின் அமைப்பு என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடுவது, சமூகம் செயல்படுவதற்குரிய அடிப்படையான விதிகளையேயாம்; அதாவது அவ்விதிகள் கவனித்தறியமுடியாதவையாகவும் பிரக்ஞைக்கு எட்டாதவையாகவும் இருப்பினும் அவை உண்மையானவை.

அமைப்பு என்ற லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்தாக்கத்தின்மீது தாக்கம் செய்த மற்றொன்று 'நிலவியலாகும்' (Geology). சமுதாயத்தில் நிலைத்திருக்கும் பல்வேறு அடுக்குகளை வேறுபடுத்துவதிலும் அவற்றை ஆய்வு செய்யக்கூடிய தளநிலைகளையும் அவை ஒரு முழுமையாவதற்காக ஒன்றுடன் ஒன்று பிணைந்திருக்கும் வழியையும் கண்டுபிடிப்பதில் அவர் அக்கறை காட்டுகிறார். தாம் குறிப்பிட்டுச் சுட்டும் தளத்தைத் தெளிவுபடுத்த எப்பொழுதும் முயற்சி எடுத்துக் கொள்கிறார் :

''பல்வேறு வகை ஒழுங்குகளின் (orders) ஒரு வலைப்பின்னல் சமூகக் கட்டுமானம் (Social fabric) என்று மானிடவியலன் கருதுகிறான். தனிநபர்களைச் சில விதிகளுக்கேற்ப வடிவமைக்கும் ஒரு வழியை உறவுமுறை ஒழுங்கமைப்பு அளிக்கிறது; சமூக ஒருங்கமைப்பு (Social Organization) என்பது தனிநபர்களையும், குழுக்களையும் ஒழுங்குபடுத்தும் மற்றொரு வழியாகும் ; சமூக அடுக்கமைவு (Stratification) பொருளியலாயினும், அரசியலாயினும் மூன்றாவதாக ஒரு வகைமையை அளிக்கிறது; மற்றும் தளநிலை காலநிலை (Synchronic and diachronic) இரண்டிலும் இந்த ஒழுங்குகளிடையே நிலைபெற்றிருக்கும் உறவுகளின் வகைமைகளைக் காட்டுவதன் மூலமும், இவை ஒன்றோடொன்று எவ்வாறு இடைவினை புரிகின்றன என்பதன் மூலமும் இந்த ஒழுங்குகளையும்கூட ஒருங்கமைக்கலாம் (Ordered)'' (1968 b : 312).

தளநிலைகள் (levels), கூறுகள் (elements) என்று வேறுபடுத்துதல், அவற்றின் செயலெல்லைகளின் பொருத்தம் (இயைபு - relevance) பற்றிய அக்கறை போன்றவை பொதுவாகச் சமூக ஆய்வுக்கு மட்டும்தான் பொருத்தமானது என்றல்லாமல், புராணக்கதை, கலை, முகஒப்பனை (முகமெழுதுதல்) போன்ற பண்பாட்டுப் படைப்புக்களை உள்ளடக்கிய சமூகத்தின் பல்வேறு உறுப்புக்களுக்கும் பொருந்தும்; இதற்கு அஸ்டிவால் கதைபற்றிய ஆய்வு (1967 b) நல்லதொரு சான்றாகும். புராணக்கதைகளைப் பல்வேறு அடிக்கருத்தமைப்புக்களாக (Schemata) வேறு பிரித்தறிகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ் : நிலவியல், அண்டப்படைப்பியல், முழுமையாக்கலும் சமூகவியலும், மற்றும் இவை ஒன்றோடொன்று உறவு கொள்ளும் வழிமுறையையும், சிம்சியன் சமுதாய வாழ்வோடு உறவு கொள்வதனையும் ஆய்கிறார். இம்முறையில் புராணக்கதையின் முழுமையான விளக்கத்தைக் கண்டடையலாம் என்று எதிர்பார்க்கிறார் : ஏன் ஒவ்வொரு கூறும் நிகழ்கின்றது (அமைகின்றது), என்ன அர்த்தம் தருகின்றது என்று காட்டுகிறார். குலக்குறியம் பழங்குடியினரின் வகைமைப்பாடு திருமண ஒழுங்குகள் பற்றிய ஆய்வுகளிலும் இதுதான் நிலையாகும். முழு ஆய்வுத்திட்டமும் ஓர் உயர்ந்த அமைப்பிற்குட்பட்ட சமூக மெய்ம்மை என்ற ஊகத்தில் ஆனால் அறிதற்குரிய சமூக மெய்மை (Social reality) என்ற ஊகத்தில் அமைகின்றது.

ஆய்வுநெறிமுறை ரீதியாகவும் பொருண்மைரீதியாகவும் கருத்துப் புலப்படுத்தக் கோட்பாடும், மொழியியலும் லெவிஸ்ட்ராஸின்மீது மூன்றாவதாகத் தாக்கம் செய்தவை என்பதனைச் சமூக அமைப்புப் பற்றிய கட்டுரை வெளிப்படுத்துகின்றது. லெவிஸ்ட்ராஸ் மேற்கொள்ளும் விவரமான ஒழுங்குமுறைக்குட்பட்ட ஆய்வு வகைமைக்குரிய ஒரு மாதிரியைச் சசூரின் அமைப்பியல் மொழியியலிலும், யாக்கப்சன், பிராக் சிந்தனாமுறையினரிடையிலும் காணவேண்டும். மானிடவியல் தரவுகள், அளவிலும் சிக்கலிலும் (Complexity) மொழியியலைப் போன்றவை; அதே மாதிரியான ஒருமுறையில் அவைகையாளுதற்குரியவை என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் விவாதிக்கிறார். கிடங்கு, பேச்சு என்ற சசூரின் வேறுபடுத்தம் திருத்தப்பட்ட வடிவில் லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வில் காணப்படுகின்றது; லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்தில் சோதித்தறியப்படும் சிக்கல்கள் (Cases), முன்னரே நிலைபெற்றிருக்கும் அடிப்படையான (உள்ளார்ந்த) அமைப்புக்களின் (வெளிப்பாடுகள்) வெளிப்படையான நிலைபாடுகள் (manifestations) எனலாம். மொழியுடன் ஒப்பிடலும்கூடப் பொருள் சார்ந்ததுதான் (one of substance) : சமூக உறவுகள் கருத்துப்புலப்படுத்தம்போல அல்லது செய்திப்பரிமாற்றங்கள்போலப் படிக்கப்படுகின்றன. அவருடைய நோக்கில் பெண்டிரும், பொருட்களும் (goods), பணிகளும் (Services), செய்திகளும் என்ற மூன்றுவகை முக்கியக் கருத்துப்புலப்படுத்தங்கள் சமூகத்தில் உள்ளன; இம்மூன்றும் இயங்கும் அமைப்புக்களை ஆய்வது மானிடவியலின் வேலையாகும். தனிநபர்கட்கிடையேயான சமூக உறவுகள், மானிடவியலனுக்கு ஆர்வமளிப்பதில்லை; ஆனால் அவை ஆதாரமாகக் கொண்டமைந்த தற்சார்பற்ற விதிகளே ஆர்வத்திற்குரியவை:

''மொழியியல், பொருளியல், மானிடவியல் போன்றவை விதிகளைப் பற்றித் தனித்த ஆய்வுசெய்பவை; பங்கேற்போரின் (தனிநபர் அல்லது குழுக்கள்) இயல்பு பற்றி அவை அக்கறை கொள்வதில்லை; பங்கேற்போரின் (கூட்டாளிகளின்) செயல் இந்த விதிகளைக்கொண்டு தோரணிக்கப்படுகின்றது. எப்பொழுது ஒரு குறிப்பிட்ட பங்காளி (player) ஒரு தெரிவினைச் செய்ய முடியும், எப்பொழுது செய்ய முடியாது என்பதைக் கண்டுபிடிப்பதே இங்கு முக்கியம்'' (1968 b : 298)

இவ்வாறாக ஒருங்கிணைக்கும் ஒரு கருத்தாக்கத்தைக் கருத்துப் புலப்படுத்தத் திசைநோக்கு (orientation) மானிடவியலுக்கு அளிக்கிறது. பல்வேறுவகைத்தரவுகளை ஒன்றுபடுத்தி இணைப்பதும் (assimilating), அவற்றிடையே மாற்றநிலை உறவுகளைக் (relations of transformation)க ட்டுவதும் லெவிஸ்ட்ராஸின் அமைப்பியலின் முக்கியமான முன்ஈடுபாடுகளுள் (preoccupations) ஒன்றாகும். பிரிட்டானிய அல்லது பிரெஞ்சுச் சமூகவியலர்களின் ஆய்வுகளைவிட லெவிஸ்ட்ராஸின் அமைப்பியல் பல்துறை இணைவு ஆய்வாக அமைகின்றது. லெவிஸ்ட்ராஸின் மொழியியல் சார்புப்பார்வையின் (Linguistic orientation) இறுதிநோக்கம் (இலக்கு) ஓர் ஆழத்தை அடைதல்; அங்கே சமூக அமைப்பு என்பது ஏனைய மனஅமைப்புக்களின் வகைமைகளுக்குச் சமமாக வைக்கப்படுகின்றது; குறிப்பிட்டுச் சொன்னால் மொழியியல் அமைப்பு என்ற நிலைக்குச் சமநிலையில் வைக்கப்படுகின்றது. 'சமூக அமைப்பு' என்ற கட்டுரையின் திசைநோக்கினை இந்தத் தாக்கங்கள் ஓரளவு தெளிவுபடுத்துகின்றன. இருப்பினும் அதனைத் தனிப்பட நோக்கும்போது அது ஒரு தவறான வழியில் இட்டுச் செல்லும் பனுவலாக அமைகின்றது. முந்தைய பிரெஞ்சு, பிரிட்டிஷ் மானிடவியலருடன் வேறுபடுத்திப்பார்க்கும்போது அவருடைய அணுகுமுறையின் சிறப்பியல்பு (Specific nature) நன்கு தெரிகின்றது.

முந்தைய பிரெஞ்சு மானிடவியலர்களைப் போலன்றி, லெவிஸ்ட்ராஸ் எப்பொழு

தும் 'அமைப்பு' என்ற பதத்தைப் பயன்படுத்துகிறார். இருப்பினும், ஒரு குறிப்பிட்ட நோக்கில் பார்க்கும்போது மாஸூம் அவருடைய அன்னி சமூகவியல் சிந்தனையினரும் (Annee Sociologique School) தொடங்கி வைத்த ஆய்வுமுறையின் தர்க்கரீதியான விரிவாக்கமாகவே லெவிஸ்ட்ராஸ் அக்கருத்தாக்கத்தைப் பயன்படுத்துகிறார் என்று தோன்றுகின்றது அவற்றைப்போலவே, அதேமாதிரியான நிறுவனங்களின் தரவுகளை அல்லது பல சமூகங்களின் பண்பாட்டுப் படைப்புக்களாகிய தரவுகளை ஆய்வு செய்யத் தொடங்குகிறார்; உறுப்புக்களுக்கிடையேயுள்ள அடிப்படையான உறவுகளை நிறுவும் நோக்கில் தரவுகளின் உறுப்புக்கூறுகளை வெட்டிப் பிரிக்கிறார்; இதனால் பல சமூகங்களுக்குப் பொதுவான பண்புகளை ஒரு சிறு எண்ணிக்கையைக் கொண்ட நேர்வுகளை (cases) வைத்து வெளிப்படுத்திவிட முடியும். இருப்பினும் சமூக நிகழ்வுகளைத் தகடு தகடாகப் பிளப்பதிலும் (foliating) கூறுபடுத்துதலை விதிமுறைத் துல்லியத்துடன் அணுகுவதிலும், குறிப்பிட்ட சமூகப் பிரச்சினைகளுக்குத் தீர்வுகாண்பதைவிட மானுட மனத்தைப் பற்றிய மிகவும் பொதுவான இயல்புகளான உலகளாவிய பண்புக் கூறுகளைக் கண்டடைய முயற்சிசெய்வதிலும் மார்சல் மாஸை அவர் தாண்டிச் செல்கிறார். சான்றாக, உலகளாவிய மானுடச்செயல்கள் பலவற்றுள் குலக்குறியம் தனிச்சிறப்பான ஒரு வகையாகும்; அதாவது சமூக நிகழ்வுகளைச் சமூகஞ்சாராத வழிமுறைகளில் வகைமைப்படுத்துதல் ஒரு சிறப்பான வகையாகும்; இந்த நோக்கில் ஆயும்போது சாதி ஒழுங்கமைப்புக்கள் குலக்குறியக் குழுக்களின் தர்க்கரீதியான தலைகீழ் மாற்றங்கள் என்று வாதிடுகிறார் (1966 b, ch. 4). குலக்குறியக் குழுக்கள் இயற்கைக்கும் மானுடக் குழுவினருக்கும் இடையிலுள்ள உறவின் ஒப்புமைப் பண்பியலை (homology) முற்கோளாகக் கொள்கிறது. அதனால் கிளை 1-க்கும் கிளை 2-க்கும் இடையேயுள்ள உறவு கரடிக்கும் கழுகுக்கும் இடையேயுள்ள உறவைப் போன்றது; சாதியச் சமூகங்கள் இவ்வொப்புமைப் பண்பியலை உறவின் அடிப்படையில் உருவாக்குதற்குப் பதிலாக அந்தந்தச் சொற்களின் அடிப்படையில் பயன்படுத்துகின்றன. இதன்படி கிளை-1 கரடி, கிளை-2 கழுகு. முதல் வகையில் சமூகக் குழுக்கள் தனித்தன்மையானவை, ஆனால் ஒரு முழுமையின் பகுதிகள்; இரண்டாவதில் சமூகக்குழுக்களுக்கிடையேயான வேற்றுமையே பெரிதும் முக்கியத்துவமுடையது: மற்றும் ஏனைய குழுவினருடன் தொடர்பு வைத்தல் இடைஞ்சலாகவுள்ளது. இந்த முறையில் ஓர் ஒப்பீட்டு அல்லது பரிணாமவாத நோக்கில், முன்னர் ஒப்பிட முடியாதவையாகவும் முற்றிலும் தனித்தன்மை வாய்ந்தவையாகவும் கருதப்பட்ட தரவுகளும் சமூக வகைமைகளும் தர்க்கரீதியாகத் தொடர்புடையவையாகக் கருதப்பட்டன.

அன்னி சமூகவியல் சிந்தனாமுறையினரைவிடக் குறிப்பிட்ட நேர்வுகளை (cases) விவரமாக ஆய்வதிலும், அவற்றின் உள்ளார்ந்த உலகளாவிய பண்புகளை ஆய்வதிலும் லெவிஸ்ட்ராஸ் மிகுந்த அக்கறை காட்டுகிறார். வேறுபட்ட சமூகங்களில் காணப்படும் ஒரேமாதிரியான செயற்பாடுகளின் வேறுபட்ட அனுபவஅறிவால் அறியப்படும் எடுத்துக்காட்டுக்கள் (different empirical instances) ஒன்றுக்கொன்று திரிபுவடிவங்களாகக் (variations) கருதப்படுகின்றன; கணக்கீட்டு முறையில் அல்லது தர்க்கரீதியான முறையில் ஒன்று மற்றொன்றின் (ஒன்றின் மாற்றம் மற்றொன்று) மாற்றம் என்பதைக் காணமுடியும். இந்தப் பல்வேறு எடுத்துக்காட்டுக்களை இணைப்பது எதுவோ அதுவே அமைப்பு; ஒரு திரிபு வடிவிலிருந்து மற்றொன்றுக்குக் கடந்து செல்லும் மாற்றங்களின் தொடரியல் (syntax) அதுவாகும்; அதுவே இணைப்பி (combinatory) எனப்படும். லெவிஸ்ட்ராஸ் இசையுடன் ஒப்பிடுவதைப் பெரிதும் விரும்புகிறார்; அனுபவரீதியாகச் சோதித்து அறிந்துகண்ட

திருமண ஒழுங்குமுறையின் ஒரு குறிப்பிட்ட வகைமை அல்லது ஒரு குறிப்பிட்ட புராணக்கதை ஓர் அடிக்கருத்தின் திரிபுகளாம்; ஒரு தூய்மையான வடிவில் ஒரு போதும் வெளிப்படாதிருப்பினும் அதன் அடிப்படையான அடிக்கருத்தே (underlying theme) அதன் அமைப்பாகும். கோட்பாட்டுரீதியாகக் கிடைக்கக்கூடிய திரிபுவடிவங்கள் எல்லாம் நடைமுறையில் அரிதாகவே உணரப்படுகின்றன (rarely realized), ஆனால் அவற்றைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி அவற்றின் பொதுவான அடிப்படை அமைப்பை வரையறை செய்ய இடமளிக்கின்றது.

குறிப்பிட்ட சமூகங்களின் உண்மையான சமூக ஒருங்கமைப்புக்களை (organizations) தீர்மானிப்பதில் ராட்கிளிஃப்-பிரௌனைவிடக் குறைந்த அக்கறை கொண்டவராகவும் ஒழுங்குசெய்யும் முறைகளில் பெரிதும் அக்கறை கொண்டவராகவும் லெவிஸ்ட்ராஸ் இருந்தார். மாஸ் (Mauss) செய்ததைப்போல ஒரே செயற்பாட்டை (activity) அல்லது செயலை ஒழுங்குசெய்வதில் பல்வேறு பாங்குகள் இருக்கக் கூடும் என்பதை ஏற்றுக் கொள்கிறார். மேலும் ஒழுங்கமைக்கப்பட்ட முழுமையில் அவை இணைக்கும் உறுப்புகளுக்கு ஓரிடத்தை அளிக்கும் உறவுகளை நிறுவ முயலுகிறார். ஓர் ஒருங்கமைப்பு (organisation) என்பது கூறுகளின் ஓரிணைப் பாகும். அதனை அதன் உள்ளார்ந்த வடிவஒழுங்கமைப்பில் (arrangement) மற்ற பல ஒருங்கிணைப்புக்களுள் ஒன்றாகக் கண்டறியும்பொழுது மட்டுமே புரிந்துகொள்ள முடியும் என்பது லெவிஸ்ட்ராஸ் கருத்து. குலக்குறியம், சாதி போன்ற வெவ் வேறான சமூக நிகழ்வுகள் நெருங்கிய உறவுடையன என்று ஒரு வடிவியல்தளத் தில் (formal level) இவ்வாறுதான் காட்டமுடியும், மேலும் சோதித்தறியக்கூடிய நிலையில் (empirically) அமைப்புக்கள் இல்லாவிட்டாலும் அமைப்புக்கள் வந்த மையக்கூடும் என்பதைக் காணமுடியும். முழுமையின் கூறுகளும், மானிடவியல் தரவுகளைத் தனிச் சிறப்பாகக் குறிக்கும் ஒன்றுடன் ஒன்றான சார்புடைமையும் ஒரு வகைமைப்பாட்டு அணுகுமுறையைவிட ஒரு பகுப்பாய்வு முறையைத் தேவை யுடையதாகச் செய்கின்றது. இதனால் ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் பயன்படுத்திய ஒப் பீட்டு முறையை லெவிஸ்ட்ராஸ் எதிர்க்கிறார் (1967c : 21).

அமைப்பு என்ற லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்தாக்கம் மரபான (சம்பிரதாயமான) மானிடவியலிலிருந்தும் வேறுபட்டது; மேலும் லெவிஸ்ட்ராஸுக்கு மானிடவியலை விட ஊகத்தின் அடிப்படையிலான தத்துவத்துடன் அமைப்பு நெருங்கிய தொடர் புடையதாகக் காணப்படுகின்றது (Leach, 1961 b and Forge, 1967). லெவிஸ்ட் ராஸின் கருத்தின்படி 'அமைப்பினை' உருவாக்கும் உறுதிசெய்கிற உறவுகளை உடனடியாகக் கவனித்தறிதல் இயலாது. இதனால்தான் மானிடவியல் உரைக் கூற்றுக்கள் (propositions) அனுபவரீதியான பொதுமெய்ம்மைகள் என்பதைவிடக் கோட்பாட்டுரீதியான வாசகங்களைச் (statements) சார்ந்திருக்கின்றன என்று அவர் ஊகிக்கிறார் (கருதுகிறார்). மானிடவியல் ஆய்வு இரு தனித்தனிக் கட்டங் களாக அமையும் என்று மிகவும் எச்சரிக்கையுடன் எப்பொழும் வற்புறுத்துகிறார்; முதலாவது, சமூக உறவுகளைக் கவனித்தறிவது பற்றியது; இரண்டாவது அவற் றின் உள்ளார்ந்த அமைப்பியல் பண்புகளின் கோட்பாட்டுரைகள் பற்றியது: ''இனவியல் தரவுகளின் (ethnological data) பருண்மையானதற்கும் தனித்தன்மை யானதற்கும் இடையேயுள்ள வெளிப்படையான முரண்பாடுகளையும் அமைப்பியல் ஆய்வுகளில் பொதுவாக வெளிப்படுத்தப்படும் அருவமான விதிமுறைப் பண்புகளை யும் சுற்றிச் சமூக அமைப்புக்கள் பற்றிய பல விவாதங்கள் சுழலுகின்றன. இந்தக் கூறுகள் முற்றிலும் வேறுபட்ட இரண்டு நிலைகளுக்கு உரியவை அல்லது ஒரே படிமுறையின் இரண்டு கட்டங்களுக்கு உரியவை என்று ஒருவன் உணரும்போது

இம்முரண்பாடுகள் (மாறுபாடுகள் - contradictions) மறைந்துவிடுகின்றன'' (Levi - Strauss, 1968 b : 280). இவ்வாறாக நாம் லெவிஸ்ட்ராஸின் கட்டுரைகளில் அமைப்புகள் பற்றி வாசிப்பது களத்தில் கவனித்தறிந்தவற்றின் விபரங்கள் அல்ல; ஆனால் இத்தகைய மூலப்பொருள்களை அடிப்படையாகக் கொண்டு செய்யப்பட்ட இரண்டாம்நிலைக் கோட்பாட்டாக்கங்கள். அவருடைய ஆய்வுவகைமையின் முழுமையான (நிறைவான) ஒரே அடிப்படை, நுட்பமான உற்றுநோக்கலாக மட்டுமே இருக்க முடியும்; (நிலஞ்சார்ந்த) திணைமக்களின் ஆச்சரியமான வாழ்வினை வெற்றியுடன் களஆய்வு செய்த ஆய்வாளனின் தொல்லைகள் குறித்து அவர் இரக்கம் காட்டுகின்றார். பட்டறிவியல் (empiricism) பற்றிய லெவிஸ்ட்ராஸின் விமர்சனம் இனமரபியலருக்கு எதிரானதன்று; ஆனால் ஆய்வின் இரண்டு வேறுபட்ட கட்டங்களையும் குழப்புவோருக்கு எதிரானது. சான்றாகக் களத்தில் கண்டவற்றை அதன் அடிப்படை உறுப்புப் பண்புகளுக்குச் சமமாகக்கொண்டு ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் சமூக உறவுகளை அமைப்புடன் குழப்பிவிட்டார். இந்தத் தவறான கருத்தாக்கத்திற்கு மேலே விவரிக்கப்பட்ட இந்த மாதிரியில் அமைந்த மானிடவியல் பேரவாவும் அறிவியல் குறித்த ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் விதிவருமுறை நோக்கும் காரணம் என்று தொடர்புறுத்துகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். இவ்வாறாக ராட்கிளிஃப்-பிரௌனுக்கும் லெவிஸ்ட்ராஸுக்கும் இடையேயான குறிப்பிட்ட தரவுகளைப் பற்றிய கருத்து மாறுபாடு தன்னியலான ஆர்வத்தையும்விடப் பெரிது. சான்றாக, உறவுமுறை அலகு பற்றிய அவர்தம் முரண்பட்ட வரையறைகளைக் கூறலாம். ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் அதனைப் பின்வருமாறு வரையறுக்கிறார்:

''அமைப்பின் அலகாகிய குழுவினரால் ஓர் உறவுமுறை கட்டப்படும்; அதனை நான் 'அடிப்படைக் குடும்பம்' என்றழைக்கிறேன். அது ஒரு மனிதனையும் அவனுடைய மனைவியையும் அவர்களுடைய குழந்தையையும் அல்லது குழந்தைகளையும் கொண்டது. பெற்றோருக்கும் குழந்தைக்கும் இடையேயும் அதே பெற்றோருடைய குழந்தைகளுக்கிடையேயும அதே குழந்தை அல்லது குழந்தைகளின் பெற்றோர் என்ற முறையில் கணவனுக்கும் மனைவிக்கும் இடையேயுள்ள மூன்றுவிதச் சிறப்பான உறவுகளை அடிப்படைக்குடும்பத்தின் நிலைபேறு உருவாக்குகின்றது .... அடிப்படைக் குடும்பத்தினுள் நிலைபெற்றிருக்கும் (நிலவும்) இந்த மூன்று உறவுமுறைகளும் நான் முதல்நிலை (first order) என்று குறிப்பிடும் ஒன்றை உருவாக்குகின்றன. தந்தையின் தந்தை, தாயின் சகோதரன், மனைவியின் சகோதரி போன்ற ஒரு பொதுவான உறுப்பினரின் மூலமாக இரு அடிப்படைக் குடும்பங்களின் இணைப்பினைச் சார்ந்தமைவன இரண்டாம்நிலை உறவுமுறைகள்''. தந்தை, தாய், பிள்ளைகள் கொண்ட குடும்பத்தை (biological family) ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் அடிப்படை அலகாகக் கருதுவதனால் லெவிஸ்ட்ராஸ் இந்த வரையறையை ஓரளவு விமர்சிக்கிறார். ஆனால் லெவிஸ்ட்ராஸுக்கு உறவுமுறை ஒழுங்கமைப்புக்கள் மானுடப் பிரக்ஞையில் நிலைபெற்றிருக்கும் உருவமைப்பின் (representation- புனையுரு, கருத்துரு) இடுகுறித்தனமான ஒழுங்கமைப்புக்களாம். அத்துடன் லெவிஸ்ட்ராஸ் முதல்நிலை உறவுகளாகக் கருதுபவற்றை ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் இரண்டாம் நிலையினவாகவும் வருவிக்கப்பட்டவையாகவும் கருதுகின்றார்; சான்றாக உறவுமுறையில் தாயின் சகோதரன் இன்றியமையாத உறுப்புக்கூறாம். ஆனால் இரண்டுக்குமிடையேயான வேறுபாடு கோட்பாட்டுரீதியான விளக்கத்திற்குரியது: உறவுமுறை பற்றிய உண்மைகள் குறித்து ராட்கிளிஃப்-பிரௌன் சிந்தித்ததன் விளைவு, குடும்பத்தின் அடிப்படை இயல்புகளாகத் தோன்றுவனவற்

றைக் கவனித்தறிந்ததை ஆதாரமாகக் கொண்ட ஓர் அடிப்படை அலகு பற்றிச் செய்த அனுபவரீதியான வரையறையாகும் (empirical definition). இந்த நோக்கில் அவர் எங்கும் பரவிக்காணப்பட்ட தாய் தந்தை குடும்பத்தின் (biological family) செல்வாக்கிற்கு உட்பட்டிருந்தார்; மேலும் உடனடியான பந்தங்கள் (biological relations) குறித்து கவனம் செலுத்தியதால் விமர்சனபூர்வமற்ற பெயரளவான ஒரு வரையறையில் அது முடிந்தது. வெளிப்படையான (தோற்றத்தில்) சுருக்கமுடியாத உறவுமுறையின் அடித்தள அடுக்கு மாயையானதா என்பதனைக் காணக் குறிப்பிட்ட உயிரியல் ரீதியான மெய்மைகளை (biological reality) ஊடுருவிப் பார்க்க எங்குமே அவர் முயற்சி செய்யவில்லை.

தாயுடன் பிறந்தார் (avuncular) பற்றிய ஆய்வுகுறித்து ராட்கிளிஃப்-பிரௌனுக்கும் லெவிஸ்ட்ராஸுக்கும் இடையே நடந்த விவாதம் இதேமாதிரியான ஆய்வு நெறிமுறை ஆர்வத்திற்குரியது தாயின் சகோதரனுக்கும் சகோதரியின் மகனுக்கும் இடையேயான உறவுமுறை பற்றிச் சமூகவியல்ரீதியாக விளக்கந்தர முயன்ற முதல்வர் ராட்கிளிஃப்-பிரௌன். இந்த உறவுமுறை இரண்டு வடிவை எடுக்கிறது என்று அவர் விவாதித்தார்: முதலாவதாகத் தாய்மாமனுக்குத் தன் சகோதரியின் மகன்மீது அதிகாரமும் பெற்றோருக்குரிய சில உரிமைகளும் கடமைகளும் உண்டு; இது தந்தையுடன் பரிட்சயமான உறவுமுறையில் தொடர்புறுத்தப்படுகின்றது. மற்றொரு வடிவில் இதற்குத் தலைகீழானது வழக்கத்திலிருக்கிறது: தாய்மாமனுடனுமான உறவு சுமூகமாகவும் (warmth) பரிட்சயமானதாகவும் இருக்கும் நிலையில் குடும்ப அதிகாரம் வாய்ந்த அவனுடைய தந்தையைக் கண்டு மகன் அஞ்சவும் மரியாதை செலுத்தவும் செய்கிறான். இந்த வேறுபாடுகளுக்கு ராட்கிளிஃப் பிரௌன் கால்வழி அமைப்பு வகைமையின் அடிப்படையில் விளக்கந்தருகிறார்.

தந்தையின் கால்வழிக் குழுவில் அதிகாரம் தந்தையிடம் இருக்கும் தந்தைவழிச் சமூகங்களில் (patrilineal societies) தந்தை அதிகாரத்தை வைத்திருக்கிறான். தாய்வழிச் சமூகங்களில் மாமன் தன் சகோதரியின் குழந்தைகளின்மீது அதிகாரத்தை மேற்கொள்கிறான். சகோதரன் (மாமன்), சகோதரி (தாய்), மருமகன் (மகன்), மைத்துனன் (தந்தை) என்ற நான்கு உறுப்புக்களை மட்டும் முன்னரே தீர்மானித்துவிடும் உலகளாவிய அமைப்பின் (global structure) இரு கூறுகளை ராட்கிளிப்-பிரௌன் பிரித்தறிந்தார் என்னும் காரணத்தைக் கொண்டு லெவிஸ்டராஸ் மாற்று விளக்கந்தருகிறார். பெற்றோருடன் பிறந்தார் மற்றும் கால்வழி மரபுவகைமை வடிவங்கட்கிடையேயான உறவு (தொடர்பு) எப்பொழுதும் உண்மையாக இருப்பதில்லை.

கால்வழிப் பாங்கினைக் கருத்தில் கொள்ளாது உறவுமுறை அமைப்பின் நான்கு உறுப்புக்களையும் கணக்கில் கொண்டால் நான்கு அடிப்படையான உறவு வகைமைகளுக்குள்ளும் ஓர் இறுக்கமான (organic) உறவு நிகழ்கின்றது; சகோதரனும் சகோதரியும், கணவனும் மனைவியும், தந்தையும் மகனும், தாயின் சகோதரனும் சகோதரியின் மகனும், இவ்வாறாக ஒரு சோடி உறவுமுறைகளை அறிந்தால் ஏனைய உறவுமுறை வடிவங்களை ஊகித்துணர முடியும். லெவிஸ்ட்ராஸுக்கு நால்வரைக் கொண்ட இக்குழுவே மிகவும் அடிப்படையான உறவுமுறை அலகு, எந்தவொரு உறவுமுறை அலகும் இந்த முதல்நிலை உறவுமுறையின் சுருக்க முடியாத அமைப்பினை முன்தீர்மானிக்க வேண்டும் (1968 b: p. 46) (அடிப்படை உறவுமுறை) அமைப்பு நிலைபெறத் தாய்மாமனின் வருகை இன்றியமையாத முன் நிபந்தனை (precondition) ஆகும். உறுப்புக்களை மட்டுமே கருத்தில் கொண்டு,

உறுப்புக்களுக்கிடையே யான உறவுகளைக் கருத்தில் கொள்ளாமல் இருப்பது மரபு வழி மானிடவியலின் தவறாகும். லெவிஸ்ட்ராஸின் வரையறையில் தகாப்புணர்ச்சி விலக்கின் உலகளாவிய நிலைபேற்றின் காரணமாகத் தாய்மாமன் (அம்மான்) இன்றியமையாதவன். இவ்விலக்கு சமூகவியல்ரீதியாக ஒரு ஆண் அவனுடைய உடனடி உறவுமுறைக்குழுவுக்கு மற்றொரு ஆணிடமிருந்து ஒரு பெண்ணை அடையவேண்டும் என்பது பொருளாகும்.

தாயின் சகோதரன் / சகோதரியின் மகன் உறவுமுறையுடன் தொடங்கி முடிக்கிறார் ராட்கிளிஃப்-பிரெளன். ஏனைய அனுபவரீதியான ஒழுங்குமுறைகளுடன் அதன் வடிவங்களின் ஒழுங்குமுறைகளைத் தொடர்புபடுத்த முயற்சி செய்கிறார். சிறப்பாகக் கால்வழி மரபு முறையுடன் தொடர்படுத்த முனைகிறார்; மாறாக லெவிஸ்ட்ராஸ் ஆய்வை வேறொரு தளத்திற்கு எடுத்துச் செல்கிறார். ஓர் முழுமையான அமைப்பில் தாயுடன் பிறந்தாரின் உறவுமுறையின் (avuncular relationships) இடத்தை நிறுவ முயல்கிறார். அந்த முழுமையான அமைப்பின் கூறுகள் சோதித்தறியக்கூடிய முறையில் வெளிப்படையாகத் தெரியுமாறு இருப்பதனால் கவனித்தறியக்கூடியவையாக உள்ளன. ஆனால் ஒழுங்குமுறையான, தொடர்புடையவையாகத் தெரியவில்லை. அவற்றிற்கிடையே உள்ளார்ந்த இணைப்புக்களை (organic connexions) காட்டமுடியும், ஆனால் கவனித்தறியக்கூடிய தோரணிகளுக்கு அப்பால் செல்வதன் மூலமே அவ்வாறு காட்டமுடியும்.

புலன்களால் உணரத்தக்க தோற்றமும் (phenomenal appearance) பொருள்களின் சாரமும் ஒருங்கிசைந்தால் அறிவியல் ஆய்வு தேவையற்றது என்ற மார்க்ஸின் கருத்தை ஒத்துக் கொள்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். அமைப்பு, அமைப்பியல் வடிவம் என்பவற்றிற்கிடையேயான ராட்கிளிஃப்-பிரெளனின் வேறுபடுத்தத்தை ஏன் அவர் ஒதுக்கித் தள்ளுகிறார் என்பதனைத் தெளிவாகக் காணலாம். ராட்கிளிஃப்-பிரெளன் அமைப்பு என்று கூறுவதனை லெவிஸ்ட்ராஸ் கவனித்தறியக்கூடியது என்று கருதி 'சமூக உறவுகள்' என்று குறிப்பிடுகிறார்; அமைப்பியல் வடிவம் என்பது கோட்பாட்டுரீதியான மதிப்பில் ஐயத்திற்குரியது: ஓரளவு நிலைத்த சமூக உறவுகளிலிருந்து அருவமாக்கப்பட்டவை என்ற முறையில் அது வெளிப்படையான பண்புகளை மட்டுமே ஒழுங்குமுறைப்படுத்தலாம். ஆனால் அவற்றின் உள்ளார்ந்த அமைப்பை வெளிப்படுத்தவியலாது. இவ்வாறாக மிக விரைந்து கோட்பாட்டாக்கம் (theorizing) செய்வதாகவும் கவனித்தறியப்பட்டதன் விளைவான எண்ணங்களால் பாதிக்கப்பட்டுவிட்டதாகவும் ராட்கிளிஃப்-பிரெளன் விமர்சிக்கப்படுகிறார். மரபுவழி மானிடவியல் முழுவதும் (as a whole), ஒருவகை ஆய்வு நெறிமுறையினால் தலைகீழாகப் புரட்டப்பட்டது என்றும், மெய்மை என்பது கவனித்தறியக் கூடியவற்றின் ஒரு பண்பு என்று அது கருதுகிறது என்றும் லெவிஸ்ட்ராஸ் எண்ணுகிறார். மரபுவழி மானிடவியலுக்கு எது உண்மையோ அது லெவிஸ்ட்ராஸின் வகை அமைப்பியலின் கோட்பாட்டுரீதியான பிரக்ஞைக்குக் கொண்டுவரப்பட்ட அடியோட்டமான அமைப்புக்குறித்த மிகச் சிறந்ததொரு தடையாகும். அதனால் சமூக அல்லது பண்பாட்டு மானிடவியலின் ஒரு குறிப்பிட்ட நிகழ்வினை அதன் பண்புகளாகச் சுருக்குவதும், அவற்றை ஏனைய சான்றுகளுடன் சேர்த்து அச்சான்றுகளைத் திரிபுவடிவங்களாகக் கருதி, பலவற்றைஉள்ளடக்கிய பொது அமைப்பாகக் கொண்டு ஆய்வதும்தான் அமைப்பியல் ஆய்வுமுறையாகும் என்பது லெவிஸ்ட்ராஸ் கருத்து. அமைப்பு அல்லது இணைப்பி (combinatory) என்பது அனுபவரீதியாகக் குறிப்பிடப்படவில்லை, அல்லது கவனித்தறியக் கூடியதுமல்ல, அது ஓர் உண்மையான நிலைபேறுடையது என்று

கருதப்படுகின்றது. 'அமைப்பு' என்ற சொல்லை லெவிஸ்ட்ராஸ் குழப்பமாகப் பயன்படுத்துகிறார். ஒரு குறிப்பிட்ட நிகழ்விற்குள்ளிருக்கும் நுணுக்கமான உறவுகளைச் சுட்டவும், ஒரு பொது நேர்விற்கு (case) எடுத்துக்காட்டாகத் திகழும் அந்த உறவுகளைச் சுட்டவும் அமைப்பு என்ற சொல் அவரால் பயன்படுத்தப் படுகின்றது; மாற்றங்களின் தொடரியலைச் (syntax of transformation) சுட்டுவதாகவும், அதே நேரத்தில் வடிவவியல் உறவுகளின் திரிபு வடிவத்தைச் சுட்டுவதாகவும் உள்ளது.

ராட்கிளிஃப்-பிரௌனும் தர்க்கைமும் லெவிஸ்ட்ராஸின் அணுகுமுறையின் முன்னோடிகள்; அவர்களுக்குத் தாம் கடன்பட்டிருப்பதாக அவர் ஒத்துக்கொள்கிறார். சுருக்கமாகச் சொன்னால் அவர்கட்கிடையேயான வேறுபாடு பின்வருமாறு அமையும்; தர்க்கைமின் சமூகவியல்வாதத்திற்கும் (Sociologism), மொத்தமாகத் திரட்டி இணைப்பாக்கம் செய்யும் தேடலுக்கும் (quest for totalizing synthesis) எதிராகச் சமூகவாழ்வின் தனித்தனிக் கட்டங்களில் (distinct spheres) கவனம் செலுத்துவதிலும், வெளிப்படையாக வேறுபட்ட சம்பவங்களின் அடியோட்டமான விதிகளைத் தேடுவதிலும் மாஸுஸும் அவருடன் பணியாற்றியோரும் போட்ட பாதையில் லெவிஸ்ட்ராஸ் தொடர்ந்து சென்றார். லெவிஸ்ட்ராஸும் ராட்கிளிஃப்-பிரௌனும் முக்கியமான கூறுகளில் வேறுபடுகின்றனர். ஒருவர் தம்முடைய அமைப்பியலை மார்கனிடமிருந்தும் ஒழுங்குமுறை அணுகுமுறையிலிருந்தும் (Systematic approach) பெறுகிறார்; மற்றவர் ஸ்பென்சரின் இயற்பண்பு வாதத்திலிருந்து (Naturalism) பெறுகிறார்; தனிநபர்கள், மெய்யான சமூக உறவுகள், சமூக ஒருங்கமைப்புக்களின் வெளிப்படையான நடைமுறைகள் ஆகியவற்றில் கவனம் செலுத்துகிறார் ராட்கிளிஃப்-பிரௌன். வெளிப்படையாகப் புலப்படாத பெரும்பாலும் நனவிலிநிலையிலிருக்கும் ஒருங்கமைப்புக்களின் (organizations) விதிகளைத் தேடுகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ்; ஒரு வகையில் அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம் அனுபவரீதியாகச் சோதித்தறியக்கூடிய குறிப்பிட்ட சமூக உறவுகள் அல்லது அவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்ட அருவப்பாடுகளைச் சுட்டுகின்றது; மற்றொன்று அனுபவரீதியான நிகழ்வுகளின்மூலம் மட்டும் வெளிப்படும் ஒருங்கமைப்புகளின் பொதுவிதிகளை மட்டும் (அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம்) குறிப்பிடுகின்றது. எது 'மெய்ம்மையை' (reality) உருவாக்குகின்றது என்பதில் அவ்விருவரும் வேறுபட்ட கருத்தாக்கங்களைச் செய்துள்ளனர் என்பது மிகவும் முக்கியமாகும்.

'அமைப்பு' என்ற லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்து பல பிரச்சினைகளை எழுப்புகின்றது: மாதிரிகள் என்பதற்கும் அமைப்புக்கள் என்பதற்கும் இடையேயான வேறுபாடு யாது? அமைப்புக்கள் எந்தப் பொருளில் நிலைபெற்றுள்ளன? ஒரு திரைக்குப் பின்னால் இருப்பதுபோன்று தோற்றங்களுக்குப்பின் அவை உண்மையில் உள்ளனவா? அவை ஓர் உலகளாவிய உளவியல் பண்பைக் குறிப்பாக உணர்த்துகின்றனவா? இந்த வினாக்களுக்கு விடை காணுமுன் வேறுசில புலங்களிலும் அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம் பயன்படுத்தப்படுவதை ஆய்வோம்.

அண்மைக்காலத்தில் அமைப்பு என்பது பல புலங்களில் ஒரு நடுநாயகமான கருத்தாக்கமாகிவிட்டது. அவற்றுள் மார்க்சியம், உளப்பகுப்பாய்வு, குறியியல் போன்றவை சில.

மார்க்ஸியம் :

அல்தூஸர், பாலிபர், கோடலீர் போன்றோர் மார்க்ஸின் கருத்துக்களை விளக்

கும்போது, வரலாற்றுப் பொருள்முதல்வாதம் ''அமைப்புக்கள்'' பற்றிய கோட்பாடு என்று குறிப்பிடுகின்றனர். வரலாற்றுப் பொருள்முதல்வாதம் உற்பத்தி சக்தி, உற்பத்தி உறவுகள், பொருளாதார அடிப்படை, அரசியல், கருத்துருவ மேற்கட்டுமானங்கள் போன்ற சில அடிப்படையான கருத்தாக்கங்களின்மேல் கட்டப்பட்டது என்று குறிப்பிடுகின்றனர். எந்த ஒரு குறிப்பிட்ட சமூக உருவாக்கத்திலும் இவை சிக்கலான உறவுடையவை. வரலாறு என்பது அமைப்புக்களின் வளர்ச்சியும் மாற்றமும் ஆகும். முதலாளியம் என்ற மார்க்ஸின் நூல் இதுபற்றிப் பேசுவதாக ஆய்வாளர்கள் குறிப்பிடுகின்றனர். சமூகம் பற்றிய அறிவியல் விளக்கம் உடனடியாகக் கவனித்தறியப்படுவனவற்றில் இருக்கமுடியாது என்று மார்க்ஸ் வலியுறுத்துகிறார். மேலும் சமூகம் செயல்படுவது பற்றிய பிரக்ஞைபூர்வமான மாதிரிகள் மெய்ம்மையுடன் பெரிதும் முரண்பட்டவையாம். சான்றாக முதலாளித்துவச்சுரண்டல் பற்றிய ஆய்வில் மதிப்பு உழைப்பினால் உருவாக்கப்படுகின்றது என்று மார்க்ஸ் வாதிடுகிறார். மேலும் லாபம் என்பது தொழிலாளிக்குத் திருப்பியளிக்கப்படாத மதிப்பின் (உபரி மதிப்பின்) பகுதி என்கிறார்.

இருப்பினும் உடனடியாகத் தொழிலாளிகளும், முதலாளிகளும் வேலைக்குச் சம்பளம் அளிக்கப்படுவதை உணர்கின்றனர். லாபம் மூலதனத்தால் உண்டாக்கப்படுவதாகக் கருதுகின்றனரேயன்றி உழைப்புக்குக் கொடுக்கப்படாத சம்பளம் என்று கருதுவதில்லை. இந்தக் கருத்தாக்கமாயை சமூக உறவுகளை மறைபுதைவாக்கும் ஓர் அமைப்பினால் உருவாக்கப்பட்டது. நிலப்பிரபுத்துவத்தில் சுரண்டல் உடனடியாக நடைபெறுவது. விவசாயி பண்ணையாருக்கு நேரடியாகப் பொருள்களை அளிக்கிறான். முதலாளித்துவத்தில் சுரண்டல் பரவலாக நிலவினாலும் உடனடியான வடிவில் வெளியே தெரிவதில்லை

இவ்வாறாக, லெவிஸ்ட்ராஸைப்போல், மார்க்ஸும் சமூகஉறவுகளின் அடியோட்டமான அமைப்புக்களைக் கண்டுபிடிக்க மேலோட்டமான நிகழ்வுகளின் அடியில் புதைந்துகிடப்பவற்றைத் தேடுகிறார்.

ஃபிராய்டிஸம்:

மார்க்ஸின் ஆய்வுகளுக்கு அண்மையில் மறுவிளக்கம் அளிக்கப்பட்டது போல ஃபிராய்டின் ஆய்வுகளுக்கும் லக்கன், லகாச்சே போன்றோர் மறுவிளக்கமளிக்கின்றனர் ; ஃபிராய்டு குறித்த மறுவிளக்கம் அமைப்பு மொழியியலின் தாக்கம் பெற்றது. லக்கன் நனவலி மனத்தை, மொழியின் மூலமாக மட்டுமே ஆய்வு செய்யமுடியும் என்கிறார்[11]. மொழியைப் பயிலப்பயில மனத்தின் அமைப்புக்கள் மெல்ல மெல்ல உருப்பெறுகின்றன. நாம் அனுபவத்தின் மூலமாகக் கற்பதில்லை. மொழியின் மூலமாகவே கற்கிறோம்: நெருப்புச் சுடும் என்பதைக் குழந்தை தொட்டுணராது, 'சுடும்' என்று சொல்வதைக் கேட்டுணர்கின்றது. நனவிலி நிலையை மொழியின்மூலம் வெளிப்படுத்தக்கூடும். ஆனால் அவற்றின் கூறுகளைக் கொண்டு இணைக்கப்பட்ட ஒருசில எண்ணிக்கைகளையே வெளிப்படுத்துகின்றது. உளப்பகுப்பாய்வு மன அமைப்பின் சிதைவை விளக்கி மொழியென்ற ஊடகத்தின் மூலம் குணப்படுத்த முயற்சிக்கின்றது.

பார்த்:

பண்பாட்டுப் படைப்புக்கள் பற்றிய கல்விப் புலத்திலும் அமைப்புக்கள் பற்றிய ஆய்வுகள் அண்மைக் காலத்தில் நடைபெற்றுள்ளன. குறிகளின் அறிவியலாகிய குறியியல் பற்றிய பார்த்தின் ஆய்வுகள் இதற்குச் சான்றுகளாம்.

மேலும் 'அமைப்பு' என்பது எங்கெல்லாம் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது என்று விரிவாக ஆய்வுசெய்ய முடியும். சசூரிய மொழியியல், ரஷ்ய வடிவவியல், பிராப்பின் நாட்டார்கதைகள், உளவியலில் பியாஜெயின் கால்வழி அமைப்பியல், ஃபூக்கோவின் பைத்தியமும் நாகரிகமும் என்ற ஆய்வில், சோம்ஸ்கியின் மாற்றிலக்கண ஆய்வில், பச்சலார்டும் கங்குயில்ஹெம்மும் செய்த அறிவியலின் தத்துவம் பற்றிய அணுகுமுறையில் அமைப்பு என்ற கருத்து லெவிஸ்ட்ராஸ் பயன்படுத்திய அதே முறையிலும், மேலே ஆய்வுசெய்யப்பட்ட முறையிலும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது.

அமைப்பு என்பது ஓர் அடிப்படையான கருத்தாக்கமாக எல்லோராலும் பயன்படுத்தப்பட்டுள்ளது. அது கவனித்தறியப்பட்ட நிகழ்வுகளின் அடியோட்டமான விதிகளைப் பிரித்தறியப் பயன்படுத்தப்பட்டது. அமைப்பியல் அணுகுமுறையையும் அமைப்பியல் வாதிகளின் அணுகுமுறையையும் அவற்றின் அறிவுத்தோற்றவியலையும் ஆய்வுநெறிமுறையையும் முதன்மையாகக் கொண்டு வேறுபிரித்தறிய வேண்டும்.

மானுட மனத்தின் இயல்பினையும் வரலாற்றின் பொருண்மையையும், சமூக அறிவியல்களின் தத்துவத்தையும் பற்றிய கருதுகோள்களின் அடிப்படையாக உறவுமுறை அமைப்புக்களைப் பற்றிய ஆய்வுகளையும், பழங்குடி மக்கள் வகைமைப்படுத்தும் முறைகளையும் புராணக்கதையையும் பயன்படுத்துகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ்.

அவருடைய சிந்தனையின் கூறுகள் பலவகையான தாக்கம் பெற்றவை. அமைப்பு என்ற கருத்தாக்கம், போலியான மெய்மைகளின் மாயை நீக்கல், சமூக இடைவினை என்பது கருத்துப்புலப்படுத்தம் என்ற லெவிஸ்ட்ராஸின் கோட்பாடுகள் அல்லது ஆய்வுமுறை விதிகளை எடுத்துக்கொண்டு, சில முந்தையச் சிந்தனையாளர், கெஸ்டால்ட் உளவியல், மார்க்ஸியம், மொழியியல் போன்றவற்றில் அவற்றின் மூலத்தைத் தேடமுடியும். அவருடைய சிந்தனையின் மூலங்கள் பலதரப்பட்டவை, வேறுபட்டவை; நிலவியல், மொழியியல், உளப்பகுப்பாய்வு, தகவலியல் கோட்பாடு போன்றவை சில. ஃபிராய்டு, மார்க்ஸ், சசூர், யாக்கப்சன், துமேசில், தர்க்கைம், மாஸ், ரூசோ, ராட்கிளிஃப்-பிரௌன், பிராப் போன்றோரின் எழுத்துக்களும் அவரிடம் பெரும் தாக்கத்தை ஏற்படுத்தியுள்ளன.

லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுகள் மானிடவியலிலிருந்தும் ஏனைய புலங்களிலிருந்தும் பெறப்பட்ட ஆய்வுநெறிமுறைகளையும் கோட்பாடுகளையும் கொண்டு எழுதப்பட்டவை. அக்கோட்பாடுகளும் ஆய்வுமுறைகளும் எவ்வாறு அவருடைய ஆய்வுத் திட்டத்தில் மறுபடியும் இணைக்கப்பட்டுள்ளன என்பது பற்றியும் அது எழுப்பும் பிரச்சினைகள் பற்றியும் இனிக்காண்போம். இது குறித்து மனத்தில் கொள்ள வேண்டிய முக்கியமான வினாக்கள் வருமாறு:

1. அமைப்பியலின் தோற்றம் பற்றிக் குறிப்பிடும்போது அதனை ஓர் ஆய்வுமுறை (method of Analysis) என்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். அது வெறும் ஆய்வுமுறை மட்டும்தானா? அல்லது அவருடைய ஆய்வுகளில் (works) அது ஒரு கோட்பாட்டு நிலையை அடைகின்றதா? அது ஒரு நடுநிலையான ஆய்வுமுறைபோலன்றி மானுடச் சமூகம் ஒருங்கமைக்கப்பட்டிருப்பது குறித்து ஊகங்களைச் செய்கின்றதா? அப்படியென்றால் அது எந்த அளவு ஒத்துக்கொள்வதற்குரியது? ஆய்வுமுறையும் கோட்பாடும் எத்தகைய உறவுடையவை?

2. லெவிஸ்ட்ராஸ் கண்டுபிடிக்கும் 'அமைப்புக்கள்' அவருக்கு உண்மைகளாகப் படுகின்றன. ஆனால் அவற்றின் மெய்மை எதில் அடங்கியுள்ளது? அவை ஒரு மெய்ப்பொருள் மூலப்பண்புடையனவா (Ontological existence)? அவற்றின் அடிப் படை பொருளாயதமா? கருத்தியலா? அவர் சுட்டும் அமைப்புக்கள் எல்லாம் ஒரே மாதிரி வகைமையா?

3. சில சமயங்களில் லெவிஸ்ட்ராஸ் ஒரு காண்டியவாதி அல்லது ஹெகலியவாதி அல்லது உளவியல் சுருக்கவாதி என்று ஒரு கருத்துமுதல்வாதியாகக் குறிப்பிடப் படுகிறார். மானுட மனத்தின் வெளிப்பாடுகள் என்ற முறையில் அவருடைய அனுபவவாதக் கண்டுபிடிப்புக்கள் உண்மையில் விளக்கப்படுகின்றனவா? அப்படி என்றால் இஃது ஓர் இன்றியமையாத (தேவையான) விளக்கமா? இந்தத் தத்து வார்த்த நிலை அவருடைய கண்டுபிடிப்புக்களை மதிப்பிழக்கச் செய்யுமா?

4. காலப் (நீட்சிப்) போக்கில் எல்லாச் சமூகங்களும் ஒரேமாதிரியான கூறுகளின் பல்வேறுபட்ட இணைப்புக்களைத் தவிர வேறல்ல என்று அமைப்பியல் கருது கின்றதா? இது வரலாற்றின் செயல்திறத்தை (efficasy) மறுக்கிறதா?

5. லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுகளில் அணுவியல் ஆய்வுப் போக்கிற்கும் (atomism) முழுமைப் போக்கிற்கும் (holism) இடையேயான உறவுமுறை யாது? வேறொருவாறாகச் சொன்னால் தாம் வேறுபிரித்தறியும் அமைப்புக்கூறுகளை ஒரு முழுமையில் இணைப்பதில் எந்த அளவு அவர் வெற்றி பெறுகிறார்? அமைப்பு அல்லது அமைப்புக்கூறு என்பவற்றுள் அவர் எதற்கு முன்னுரிமையளிக்கிறார்?

லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுத்திட்டத்தினை வடிவமைக்கும் சில பிரச்சினைகளைக் கொண்டு இவ்வினாக்களுக்கு விடை காணவேண்டும். இயற்கை / பண்பாட்டு வேறுபடுத்தம், மொழியியல் ஒப்புமையின் பொருத்தம், புராணக்கதையின் அமைப் பியல் ஆய்வு போன்றவை அப்பிரச்சினைகளாம்.

இயற்கையும் பண்பாடும்:

சமூக முன்நிலையிலிருந்து சமூக வாழ்க்கைக்கு மாறியமை சமூகவியல் கோட் பாட்டாளரை நெடுங்காலமாக உறுத்தி வந்தது. இயற்கையிலிருந்து பண் பாட்டுக்கு மாறியமையே சமூகத்தைவிட லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆர்வத்திற்குரிய மைய மாக அமைந்தது: மனிதர்கள் இயற்கை சார்ந்தவர்களாகவும் (விலங்கு) பண்பாடு சார்ந்தவர்களாகவும் (படைப்புத்திறன்) உளர்; இந்த முரண் எப்படி இடைமை செய்யப்படுகின்றது என்பதே பிரச்சினை? அரசியல், சமூக ஒருங்கமைப்புக்களை விட (organizations) அறிவின்மீதும் சிந்தனையின் வடிவங்களின்மீதும் கவனம் செலுத்துகிறார் அவர். இயற்கைக்கும் பண்பாட்டுக்கும் இடையயான வேறுபாடு கள் எவ்வாறு பல்வேறு வழிமுறைகளில் புரிந்து கொள்ளப்படுகின்றன என்பதில் கவனம் செலுத்துகிறார். அவருடைய ஆய்வு ஒரு வரலாற்றுப் பரிமாணமற்ற ஆய்வு என்று குறைசொல்லப்படுகின்றது — சமூகமாகும் முன்னிருந்த (Pre-social) இயற்கையான சமூகத்தைக் (natural society) கண்டுபிடிப்பதில் அவர் ஆர்வம் காட்டவில்லை (ரூசோவைப்போல் இதனை அவரும் நம்பவில்லை); ஆனால் பழங்குடி மனிதர்களும் / நவீன மனிதர்களும், பிரச்சினையை எவ்வாறு எதிர்த்து நின்று சமாளித்தனர் என்பதில் அவர் அக்கறை காட்டுகிறார். மனிதன் பண் பாடுடையவனாகவும் (சார்ந்தவனாகவும்) விலங்குகளிலிருந்து வேறுபட்டவனா கவும் தன்னை ஆக்கிக்கொள்ளப் பயன்படுத்திய இயல்நுட்பங்களில் அவருடைய

முந்தைய ஆய்வுகள் முதன்மையான அக்கறை கொண்டிருந்தன. இந்த ஆய்வு இயற்கை, பண்பாடு என்ற புலங்களுக்கிடையேயான வேறுபாடு மெய்மையானதும் (real) முற்றுமையானதுமான ஒன்று என்ற குறிப்பைக் கொண்டுள்ளது. ஆனால் 1960 - இலிருந்து அவ்வேறுபாடு எவ்வழிமுறையில் கருத்தாக்கம் செய்யப்படு கின்றது என்பதை அவருடைய ஆய்வு பெரிதும் சார்ந்து நிற்கின்றது; அவ் வேறுபாடும்கூடப் பண்பாட்டினால் உருவாக்கப்பட்ட ஒன்றாகக் கருதப்படுகின்றது.

விலங்குத்தன்மையிலிருந்து மானுடத்தன்மைக்கான மாற்றம் என்பது உணர்ச்சி நிலையிலிருந்து (affectivity) அறிவுநிலைக்கான (reason) மாற்றம்; அது மொழியின் வெளிப்பாட்டினால் அமைவது (marked) என்று முற்கோள் செய்யும் லெவிஸ்ட்ராஸ் அதற்கான குறிப்பை (cue) ரூசோவிடமிருந்து எடுத்துக்கொள் கிறார்: ''மனிதன் என்று எவர் சொன்னாலும் மொழி என்று சொல்கிறார், மேலும் மொழி என்று எவர் சொன்னாலும் சமூகம் என்று சொல்கிறார்'' (Rousseau). வேறுபடுத்துவதற்கும் ஒப்பிடுவதற்கும் ஒரு வழியாக உருவகத்தைப் பயன்படுத்தும் திறமையை அடையும்போதுதான் மனிதன் சுயப்பிரக்ஞையுள்ள வனாக முடியும்; மேலும் தான் ஒரு குறிப்பிட்ட சமூகக் குழுவிற்குச் சொந்தமான வன் என்று உணர்ந்தவனாவான். உருவகத்தைப் பயன்படுத்துவது என்பது மொழி யினால் ஆக்கம் செய்தற்குரிய மனஇயக்கங்களுள் (mental operations) ஒன்று.

இயற்கை உலகை வகைமைப்படுத்துதல், ஓர் ஒழுங்கான பிரபஞ்சத்தை உருவாக்கப் பின்பற்றப்பட்ட பல்வேறு வழிமுறைகள் பற்றிய லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வை இந்த நம்பிக்கை நியாயப்படுத்துகின்றது. இயற்கை உலகை வகைமைப் படுத்துவதையும் ஒழுங்கான பிரபஞ்சத்தை உருவாக்க மேற்கொள்ளப்படும் பல்வேறு வழிமுறைகளையும் லெவிஸ்ட்ராஸ் ஆய்வு செய்யும்போது அவற்றைப் பரிணாம வளர்ச்சியில் வைத்துப் பார்ப்பதைவிட அவை தம்மளவிலேயே நியாயமுடையவை, மற்றவற்றிற்குச் சமமானவை என்பது தெரியவருகின்றது. இதனால்தான் குலக் குறியம் லெவிஸ்ட்ராஸின் கோட்பாட்டில் மறைந்து ஓர் உலகளாவிய மானுடச் செயல்களுள் ஒரு சிறப்பு வகைமையாக மட்டும் உள்ளது; அதாவது சமூகச் சார்பற்ற சூழ்நிலையிலிருந்து வருவிக்கப்பட்ட வகைமைகளின் வழிமுறைகளால் செய்யப்பட்ட சமூக நிகழ்வுகளின் வகைமைப்பாடு மறைந்துவிடுகின்றது. மானுடக் குழுக்களுக்கும் விலங்கு வரிசைகளுக்குமிடையே உருவக உறவு வகைமைகளை நிலைநிறுத்தும் (establish) வழிமுறைகளின் மூலம் இயற்கைச் சூழலின்மீது ஒழுங்கைச் சுமத்தும் வாய்மொழி வகைமைப்பாடுகளையும்கூடப் பயன்படுத்தி மானுடச் சமூகங்களின்மீது ஒழுங்கை ஏற்படுத்த முடியும் என்கிறார்; இவ்வாறு கருத்துத் தெரிவிப்பதன்மூலம் ராட்கிளிஃப்-பிரௌனின் விவாதத்தை லெவிஸ்ட்ராஸ் வளர்த்தெடுக்கிறார்.

இயற்கைக்கும் பண்பாட்டுக்குமிடையே இடைமை செய்யும் உலகளாவிய வழி முறை, வாய்மொழி வகைமைப்பாடும் மொழியும் ஆகும். ஆனால் இந்தப் பண்பில் பங்கேற்கும் வேறுசில நிகழ்வுகளில் கவனத்தை ஈர்க்கிறார்: தகாப்புணர்ச்சி விலக்கு, உணவு தயாரிப்பு, பரிமாற்றவிதி போன்றவை அந்நிகழ்வுகளாம். மானுட வாழ்வின் உலகளாவிய கூறுகளாக இவை இருப்பினும் பல்வேறுபட்ட சமூகங்களில் இவை பல்வேறு வடிவங்களை எடுக்கின்றன: இவை கருத்துப் புலப்படுத்தத்தோடு சேர்ந்து விலங்கு வாழ்க்கையிலிருந்து மனிதன் தன்னை வேறுபடுத்திப் புரிந்துகொள்ளும் அடிப்படை வழிமுறைகளை அமைக்கின்றன.

இதனை நிலைநிறுத்தப் பயன்படுத்தப்பட்ட சில விவாதங்களின் துல்லியம் ஓரளவு உறுதியற்றது. சான்றாக, லெவிஸ்ட்ராஸ் சிந்திக்க விரும்புவதுபோலத் தகாப் புணர்ச்சித் தடை உலகமுழுதளாவியதாக இருக்கவியலாது; மேலும் திருமணம் செய்து கொள்வது சில உறவினர்கட்கிடையே தடுக்கப்பட்டிருக்கலாம். எனினும் யாலுறவுகட்கு இந்தத் தடை மிகவும் கறாராகப் பொருந்தாது. இந்த இரண்டுக்கு மிடையே லெவிஸ்ட்ராஸ் வேறுபாடு செய்யவில்லை என்பது உண்மையே; ஆனால் அவருடைய நோக்கத்திற்கு இந்த வேறுபாடு ஒரு பொருட்டல்ல, உறவு (Kin) தனிக்குழுக்களாக வகைமைப்படுத்தப்படுகின்றது என்பதே அவருடைய விவாதம்: திருமணம் செய்து கொள்வதற்குரியோராக அனுமதிக்கப்பட்டோர் அல்லது குறிப் பிடப்பட்டோர் திருமணம் செய்து கொள்வதற்குரியோர் அல்லாதவர் என்று ஒதுக் கப்பட்டோர் என்பனவேஅக்குழுக்களாம். இந்த வகைமைப்பாடு சமூகஞ்சார்ந்ததும் அறிவுபூர்வமானதுமான ஒரு வழிமுறையாகும் (device). குழுக்களாகப் பிரித்தமை உயிரியல் இனஉறவுமுறையின் அடிப்படையில் அமையவில்லை என்பதனாலும் அதனால் நெருங்கிய தாய்வழி உறவினருடன் திருமணம் தடுக்கப்பட்டிருந்தாலும் அதற்குச் சமமான உறவுநிலையினரான தந்தைவழி உறவுமுறையினருடன் (patrilateral) திருமணம் வரையறுக்கப்படும். இவ்வாறாகத் தகாப்புணர்ச்சிவிலக்கு ஒரு செயற்கையான வகைமைப்பாடாகச் செயல்படுகின்றது; மனிதர்கள் ஒரு வரையறுக்கப்பட்ட குழுவிற்கு வெளியே திருமணம் செய்துகொள்ளலாம் என்பதை இது உறுதி செய்கின்றது; அதாவது சமூகக் குழுக்களுக்கிடையே பெண்கள் பரிமாறிக்கொள்ளப்படலாம். இறுதியாக இந்தத் திருமணப் பரிமாற்றங்களின் மூலம் நடைமுறையிலிருக்கும் மணஉறவு முறைகளின் வழியாகச் சமூக ஒற்றுமை பேணப்படும்.

இயற்கைக்கும் பண்பாட்டிற்கும் இடையேயான போரில் எப்பொழுதும் பண்பாடே வெற்றி பெறுகின்றது. ஆனால் லெவிஸ்ட்ராஸின் விவாதங்களின் எளிமையே அது எழுப்பிய பிரச்சினைகளை மறைக்கின்றது. சமூக அல்லது பண்பாட்டின் எந்த நிகழ்வையும் ஓர் உயிரியல் அடிப்படைக் குறிப்பீடுகொண்டு விளக்கமுடியாது என்று நம்புவதனால் லெவிஸ்ட்ராஸ் இயற்பண்புவாத எதிரியாவார். இருப்பினும் மனிதனின் செயல்படுத்தத்தில் (at the disposal) இருக்கும் பண்பாட்டு வழிமுறை கள் உலகளாவியவை என்று விவாதிக்கிறார். அப்படி என்றால் 'இயற்கைசார்ந் ததற்கும்' பண்பாட்டுரீதியாக உலகளாவியதற்குமிடையே உள்ள வேறுபாடு என்ன? பண்பாட்டிற்குரிய பல்வேறு பண்புகளை (attributes) எது ஒருங்கிணைக்கிறது? வெளிப்படையாகக் காணப்படுபவற்றின் அடிப்படையாக அமைந்துள்ள இயக்க விதிகள் மானுட மனத்தின் இயல்புகள் என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் தமக்கு திருப்தி தரும் வகையில் பிரச்சினைகளைத் தீர்க்கிறார். வாய்மொழிசார்ந்த கருத்துப்புலப் படுத்தமாயினும் அல்லது பொருளாயதக் கருத்துப் புலப்படுத்தமாயினும் எல்லா விதக் கருத்துப் புலப்படுத்தத்திற்கும் பரிமாற்ற விதியே உண்மையான அடிப்படை யாக அமைகின்றது என்றும், இறுதியாகச் சமூக ஊடாட்டம் (இடைவினை) என்ற முறையில். தர்க்க ரீதியானதும் அறிவுபூர்வமானதுமான மூளையின்திறன், மொழிக்கும் அதனை அடிப்படையாகக் கொண்ட மனச்செயல்பாடுகட்கும் விளக்கந் தருகின்றது. இவ்வாறாக ஓர் உளவியல் தளத்தில் இயல்பான உள்ளார்ந்த கலாச் சாரப் பொதுமைகளை (யாக்கப்சனின் ஒலியன்களும் உளவியல் தளத்தில் இயங்கு பவை) வைப்பதன் மூலம் வேண்டாமென்று புறக்கணித்துவிட்டுத் தொடங்கிய அதே நிலைக்குச் சுற்றி வளைத்து அவர் திரும்பி வருகிறார்.

உயிரியலுக்கும் லெவிஸ்ட்ராஸுக்கும் ஏழாம் பொருத்தம் (விலக்கு – taboo); இருப்

பினும் அவருக்கு உளவியல் வெளிப்படையாக அத்தகைய இயல்புடையதன்று. லெவிஸ்ட்ராஸ் இயற்பண்புவாதத்தில் எதனை வெறுக்கிறார் என்றால் அதன் மேலோங்கிய பரிணாமவாதச் (overtones) சார்புகளையும் சில சமூக வரன்முறைகள் (arrangements) உயிரியல் அல்லது சில தீர்மானிக்கவியலாத மானுட இயல்பின் பரிணாமவாத முன் முடிவுகளையும் அவர் விரும்பவில்லை. அதாவது சிறப்பாக உறவுமுறை போன்ற சமூக வரன்முறைகள் இயல்பானவை (natural) என்பதனையும் சமூக வளர்ச்சியின் பல்வேறுபட்ட கட்டங்கட்கும் பரிணாமவாதத்தைப் பொருத்திப் பார்ப்பதையும் அவர் விரும்பவில்லை. அவற்றின் விளக்கங்கள் தனிமனிதனையும் தனிமனிதன் சார்ந்த தேர்ந்தெடுப்புக்களையும் (individual affective preferences) விளக்கங்களாக அளிக்கத் தலைப்படுகின்றன.

சமூக வடிவங்களின் பல்வகைப்பட்ட தன்மை லெவிஸ்ட்ராஸைப் பொறுத்தவரை எல்லைகளை உடையது; ஆனால் இந்த எல்லைகளின் நிர்ணயம் கட்டுப்படுத்துகின்ற அமைப்பு ரீதியாக (Compatibilities) முரண்பாடுகளையும் வேறொரு ஒத்தியல்வனவற்றையும் அருவமான தளத்தில் வைப்பதன்மூலம் செய்யப்படுகின்றது. இவ்வாறாக, குறிப்பிட்ட சமூக வரன்முறைகளின் தனித்தன்மையை அவர் மதிக்கிறார்: அவற்றை ஓர் உலகளாவிய தர்க்கத்தின் வெளிப்பாடுகளாகவும் காண்கிறார்; ஆனால் தருக்கத்திற்கும், கூட்டுவிளைவான சமூகவடிவங்கட்குமிடையே பலபடிகள் குறுக்கிடுகின்றன.

உறவுமுறை அமைப்பைப் பற்றிய ஆய்வைப் பொறுத்தவரை இந்த நிலைகட்கிடையேயான வேறுபாடு மிகத் தெளிவானது. மணமும், அதிகாரமும் இறுதிக் காரணங்களும் (Marriage Authority and Final Causes, 1955) என்ற நூலில் சான்றாக அத்தைமக்கள் மாமன் மக்கள் மணம் தனிமனித உளவியல் முற்பரிவும் (உணர்ச்சிவய விருப்பத்தேர்வுகளும்) விருப்புணர்வுகளும் (emotional preferences) காரணமாக அமைந்தது என்று விவாதிப்பதில் ஹோமன்ஸும் ஸ்னைடரும் ஓர் இயற்பண்புநிலையை எடுக்கின்றனர். தொழில்நிலைச் சமூகத்தில் திருமணத்தை நிறுவுவதில் சொந்த விருப்புணர்வுகள் முக்கியத்துவமுடையவையாக இருக்கலாம்; ஏனைய பல சமூகங்களில் இந்த நிலை இல்லை; தொடர்புடைய தனிநபர்களின் விருப்புணர்வுகளுடன் எவ்விதத் தொடர்புமற்ற சமூகக் குழுக்களுக்கிடையிலான பரிமாற்றங்களாகப் பார்க்கப்படவேண்டும்; அத்தை-மக்கள் மாமன் மக்கள் மனத்தையும் ஏனைய வகை மணங்களையும் பல பழங்குடிச் சமூகங்களிலும் நடைமுறையிலிருக்கும் நிறுவனமாக்கப்பட்ட பரிமாற்ற அமைப்புக்களின் சான்றுகளாகப் பார்க்கவேண்டுமென்று 'உறவுமுறை அடிப்படை அமைப்புக்கள்' (Elementary Structures of Kinship) என்ற நூலில் காட்ட விரும்புகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். பரிமாற்றமான கொடுக்கல் வாங்கல்களின் குறுகிய அல்லது விரிந்த வட்டங்களை இயக்கிவைக்கும் அளவுகளின் அடிப்படையில் அவர் பல்வேறுவகைப் பரிமாற்றங்களைப் பற்றி ஆய்கிறார்; பல்வேறு விரிந்த ஏற்பாடுகளையும் அடக்கிவிடக்கூடிய இருவகை அடிப்படைப் பரிமாற்றங்களைப் பிரித்தெடுக்கிறார் — அவை நேரடிப்பரிமாற்றம் அல்லது கட்டுப்படுத்தப்பட்ட பரிமாற்றம், பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட பரிமாற்றம் எனப்படும். துரதிருஷ்டவசமாக லெவிஸ்ட்ராஸ் இந்த ஆய்வின் குறையை நிரப்ப ஒரு துணை ஆய்வைச் செய்யவில்லை; சமுதாயநிலைப் புள்ளி விபரமும் சமூகக் காரணிகளும் மணமக்களைக் (marriage partners) கறாராகத் தீர்மானிப்பதைப் புறக்கணித்துவிடக்கூடியதும், தனிநபர் விருப்புக்கேற்பத் தேர்ந்து கொள்ளுதல் ஒரு முக்கியமான பங்காற்றக்கூடிய உறவுமுறையின் சிக்கலான அமைப்புகள் பற்றியதுமான ஆய்வை அவர் செய்யவில்லை. அடிப்படை அமைப்

புக்கள் என்ற நூலில் (Elementary Structures) உலகளாவிய உளவியல் பண்புகளின் அடிப்படையில் உறவுமுறை அமைப்புக்கள் அமைந்துள்ளன என்று அவர் பிடிவாதமாகக் கூறவில்லை; அல்லது குறிப்பாக மட்டுமே சொல்லவில்லை; ஏனென்றால் திருமணத்தின்வழிப் பரிமாற்றத்திற்கான காரணம் பரிமாற்றத்திற்கான (கொள்வினை கொடுப்பினை) இயல்பான போக்காக உள்ளது; அதற்குத் தகாப்புணர்ச்சி விலக்கு நல்ல சான்றாகும். ஆனால், நாம் பார்த்தபடி தகாப்புணர்ச்சி விலக்கையும் (தடையையும்) புறமணத்தையும் அவர் குழப்பி விடுகிறார். தகாப்புணர்ச்சி பற்றிப் பேசவேண்டிய இடத்தில் அவர் உண்மையில் புறமணத்தைப் பற்றியே பேசுகிறார். முதன்மை உறவினர்கட்கிடையே பாலுறவிற்கான தடை, முதன்மை உறவுக்குழுவுக்கு வெளியே தனிநபரை மணம் செய்துகொள்ளுமாறு நிர்ப்பந்திப்பதால் (predisposes) எந்தவொரு குறிப்பிட்ட சூழலிலும் அவை ஒன்றோடொன்று தொடர்புடையவை; இருப்பினும் ஆய்வுநிலையில் வெவ்வேறாக உள்ளன; சில வேளைகளில் நடைமுறையிலும்கூட (in practice too) அவை வேறுவேறானவை (See Fox 1967), புறமணம் குறித்து லெவிஸ்ட்ராஸ் நம்பக்கூடிய ஒரு விளக்கமளிக்கிறார். ஆனால், அவர் நம்புவதுபோலத் தகாப்புணர்ச்சி விலக்கின் உலகளாவிய தன்மை குறித்து விளக்கவில்லை. இதனைச் செய்யத் தகாப்புணர்ச்சி வகைமைகளில் பல்வேறுபட்டவற்றையும் தகாப்புணர்ச்சி எந்த அளவு கடுமையானதாக எதிர்கொள்ளப்படுகின்றது என்பதன் தராதரங்களையும், தகாப்புணர்ச்சி விலக்கு உலகளாவியதாக இருக்க வேண்டுமென்பதில்லை என்ற உண்மையையும், தகாப்புணர்ச்சி முயற்சி எடுத்துத் (actively) தடுக்கப்படுகின்றது என்பதனைவிட இயல்பாகத் தவிர்க்கப்படுகின்றது என்பவற்றையும் கவனத்தில் கொள்ளவேண்டும்.

தகாப்புணர்ச்சி விலக்குக் குறித்து லெவிஸ்ட்ராஸ் விளக்கமளிக்காததால் அது உறவுமுறை ஒருங்கமைப்பின் அமைப்பியல்ரீதியான நிர்ணயம் குறித்த அவரின் வாதத்தைப் பயனற்றதாக்குகிறதா? என்றால் இல்லை என்றே சொல்லவேண்டும். ஏனென்றால் ஓர் உலகளாவிய பண்பாட்டுக்கூறு (cultural trait) என்ற முறையில் பரிமாற்றம் (reciprocity) சமூக வாழ்வின் அடிப்படையாக உள்ளது என்பது லெவிஸ்ட்ராஸின் முக்கியமான கருத்தாகும்; மேலும் தகாப்புணர்ச்சிவிலக்கு புறமணத்தின் மூலகாரணமும் ஆகும். மானிடவியல்துறை சார்ந்த பிரச்சினைகளை அணுகுதல் என்ற முறையில் இந்தப் பிரச்சினையை மட்டுமன்றி ஏனையவற்றையும் லெவிஸ்ட்ராஸ் மிக எளிமைப்படுத்தி விடுகிறார்; இன்றியமையாத வேறுபடுத்தங்களைச் செய்யத் தவறிவிடுகிறார், மானிடவியல் சான்றை ஒருவிதமான சூழ்ச்சித்திறத்துடன் பயன்படுத்துகிறார். இருப்பினும் கறாராகச் சான்றுகளை அடிப்படையாகக் கொள்ளாவிட்டாலும் மானிடவியல் விவாதங்களைப் பயன்படுத்தி அவர் நிரூபிக்க முயற்சிக்கும் உலகளாவிய உண்மை சமூக வாழ்வில் சிலவற்றை வெளிப்படுத்துவதாகவே உள்ளது. மேலும் படிமலர்ச்சி நோக்கினையோ அல்லது 'மானுட இயல்பு' (human nature) நோக்கினையோ சாராது பல்வேறுபட்ட சமூகங்கட்கிடையேயான ஒற்றுமையைக் காணஉதவுகின்றது.

பண்பாட்டுப்பேறு (acculturation) என்ற உலகளாவிய வழிமுறையுடன் தொடர்புடைய மற்றொரு பிரச்சினை அது அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கும் செயல்பாடுகள் (operations) 'நனவிலி'யில் (unconscious) நிலைபெற்றுள்ளன என்பதாம். இருப்பினும் 'நனவிலி' என்பதற்கு லெவிஸ்ட்ராஸ் என்ன அர்த்தம் கொள்கிறார் என்பது குறித்து அவர் ஒன்றும் சொல்லவில்லை. சில சமூக உறவுமுறைகளுக்கும் சில குறிப்பிட்ட மனச் செயல்களுக்கும் மனிதனை முற்சார்பு படுத்துவதாகத்

தெரிகின்றது. மேலும், இவ்வாறாகச் சமூக ஒருங்கமைப்புடன் ஒரு முனைப்பான பங்கினை ஏற்கச் செய்கின்றது. ஆனால், தனிநபர்நிலையில் அல்லது மிகவும் பொதுவான நிலையிலேயே லெவிஸ்ட்ராஸ் அதனை ஆய்கிறார். அதாவது ஆதி வாசிமனம் என்ற நிலையியே ஆய்கிறார். அவர் சமூக நிலையைக் (Societal level) கடந்து செல்கிறார். சமூக ஊடாட்டத்தில் உள்ள நனவிலி அமைப்பின் செயல்பாடுகளை ஒருபோதும் ஆய்வு செய்யவில்லை. சமூக உறவுமுறைகளின் உண்மையான அமைப்பு சமூக உறுப்பினர்களுக்குத் தெளிவாகத் தெரியவில்லை என்றும், உண்மையில் சமூகச் செயல்பாடுகளின் ஒரு முரண்பட்ட நோக்கினால் அது மறைக்கப்பட்டுள்ளது என்றும் பொரோரோ சமூகம்பற்றிப் பேசும்போது நம்பும் படி வாதிடுகிறார். ஏனைய பல சமூகங்களிலும் இதே நிலை இருக்கலாம்; இந்த அனுபவரீதியான நேர்வுகளைக்கொண்டு முடிவுக்கு வருவது நேர்மையாகாது. மேலும் ஒரு பொதுவான கொள்கை என்ற முறையில் வெளிப்படையான ஒன்றி லிருந்து வேறுபடும் ஒரு நனவிலிச் சமூக அமைப்பு எப்பொழுதும் உள்ளது அல்லது சமூக உறவுமுறைகள் எப்பொழுதும் மறைபுதைவாக்கப் பட்டவை. (necessarily mystified) 'குழுமனம்' (group mind) அல்லது 'கூட்டு நனவிலி மனம்' (unconscious) என்ற நிலைபாட்டை முற்கோளாக வைக்க லெவிஸ்ட்ராஸ் இட்டுச் செல்லப்பட்டாரா? இல்லையா என்பதனை ஒருவன் ஊகிக்க மட்டுமே முடியும்; ஆனால் தம் பண்பாட்டுச் சந்தர்ப்ப சூழ்நிலைகட்கேற்பச் செயற்படும் தனிநபர் களின் இயல்பான நடத்தைகளில் முதன்மையான ஆர்வம் கொண்டவர்கள் சமூக மானிடவியலர்கள் என்ற முறையில், நனவிலி அமைப்புக்களின் சமூகப் பரிமாணம் பற்றிய ஒரு விவாதத்தை லெவிஸ்ட்ராஸ் ஒதுக்கிவிட்டார் என்பது முக்கியமான ஒன்றாகும். தர்க்கைமின் நூல்களில் காணப்படும் 'கூட்டு மனச்சான்று' (collective conscience) என்ற கருத்தாக்கத்தை அவர் ஒதுக்கிவிடுகிறார். இருப்பினும் பொதுவாக மானுடமூளை என்பது பிரக்ஞைபூர்வமான படைக்கும் முழுமை (entity) என்று குறிப்பிடும்போதும் சமூகத்தின் அமைப்பியல் நிர்ணயங்களுக்கு அப்பால் தனிநபருக்குத் தனிப்பட்ட நிலைபேறில்லை என்று வலியுறுத்தும்போதும் அக்கருத்துக்கு அவர் திரும்பி வருவதாகத் தெரிகின்றது.

அவருடைய அண்மைக்கால எழுத்துக்களில் (1964, 1966, 1968, 1969, 1971) பண்பாட்டிலிருந்து இயற்கைக்கான மாற்றம், என்பது பற்றிய பிரச்சினை இரண்டு புலங்களுக்கும் இடையேயான வேறுபாடு எம்முறையில் கருத்தாக்கம் செய்யப் படுகிறது என்பது பற்றிய ஆய்வாக மாற்றப்பட்டு விட்டது: இது மேற்குறிப் பிட்ட பிரச்சினைகளை ஓரளவு தவிர்க்கிறது; குறிப்பாகத் தகாப்புணர்ச்சி விலக்குப் பற்றிய உலகளாவிய தன்மையைத் தவிர்க்கிறது. இந்த வேறுபடுத்தம் மதிப் புடையதா என்று வினவும் அளவுக்குப் போகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ் (1967d) : முரண்பாடு புறவயமான ஒன்றன்று; மனிதர்கள் அதனைக் கண்டுபிடிக்க வேண்டிய தேவையுள்ளது. ஒருவேளை பண்பாட்டின், தோற்றத்திற்கு அது ஒரு முன் நிபந்தனையாகலாம். விலங்குகள் கருத்துப்புலப்படுத்தம் செய்யமுடியும், அவை கருவிகளைப் பயன்படுத்துகின்றன என்று காட்டிய கடந்த 20 ஆண்டுகால வளர்ச்சி யின் விளைவாக இந்தக் கருத்து மாற்றம் வருகின்றது. இவ்வாறாக அந்த வேறுபடுத்தம் அவ்வளவு மதிப்புடையதன்று; ஏனென்றால், பண்பாட்டின் பெரும் பகுதி இயற்கையில் உள்ளது; மேலும் மரபுவழிப் பண்பியல் சார்ந்த சமிக்ஞை கள் (genetic codes) போன்ற பண்பாட்டு மாதிரிகளும் கருத்துப் புலப்படுத்தக் கோட்பாடுகளும் இயற்கை நிகழ்வுகளை விளக்கப்பயன்படுத்தப்படலாம்:

"இயற்கைக்கும் பண்பாட்டுக்கும் உள்ள வேறுபாடு பண்டைக்காலத்திய (primeval)

உண்மையுமன்று; உலகளாவிய ஒழுங்கின் ஒரு பருண்மையான இயல்புமன்று. அதனை ஒரு செய்கையான படைப்பாக, சுற்றிலும் அமைந்த ஒரு பாதுகாப்பு அரணாகப் பார்க்கவேண்டும் ...... இயற்கைக்கும் பண்பாட்டுக்குமிடையேயான உறவு (ஊடாட்டஉறவு) இயற்கையின்மீது பண்பாட்டைத் தகுதிநிலையமைப்பில் சுமத்தி அதற்கேற்பச் சுருக்க முடியாதவாறுள்ளது என்று ஒருவேளை நாம் இறுதியாகக் கண்டுபிடிக்கக்கூடும். ஏற்கனவே நிலைபெற்றிருக்கும் இயல்நுட்பங்களின் இணைவாக்க மறுபடிவத்தைப் (form of synthetic duplication of mechanisms) பண்பாடு எடுத்துக்கொள்கிறது. ஆனால் விலங்குலகம் பண்பாட்டுக்கும் இயற்கைக்குமான உறவை இணைவற்ற ஒரு வடிவில் மட்டுமே காட்டுகின்றது'' (Levi-Strauss, 1969 a : XXIX-XXX).

தருக்கம் பற்றிய ஆய்வு, புராணக்கதையை வகைமைப் படுத்துதல் ஆகியவையும் கூடப் பண்பாடு இயற்கையிடையேயான உறவினையே கவனத்தில் கொள்கின்றன.

மொழியியல் ஒப்புமை :

சமூக வாழ்க்கையையும், பண்பாட்டு வாழ்க்கையையும் பற்றிய ஆய்வில் கருத்துப் புலப்படுத்தம் என்ற கருத்தை (notion) லெவிஸ்ட்ராஸ் எவ்வாறு பயன்படுத்துகிறார் என்று கண்டோம்; மேலும், அவர் பயன்படுத்தும் சில மொழியியல் கருத்தாக்கங்கள் சசூர், யாக்கப்சன் போன்றோருடையவை என்றும் குறிப்பிட்டோம். மொழியியல் ஆய்வுமுறை போன்ற ஒரு தீவிரமான ஆய்வுமுறையை ஸ்வீகரித்துக் கொண்டதும் கருத்துப் புலப்படுத்தத்தில் ஆர்வமும் (நேரடியானதும் உருவகமானதுமான முறைகள்) லெவிஸ்ட்ராஸ் மொழியியலால் தாக்கம்பெற்ற இருவழி முறைகள். இருப்பினும் சமூக மானிடவியலுக்கு முற்றிலும் மொழியியலைப் பொருத்திப் பார்த்ததுதான் அவருடைய ஆய்வுமுறை என்ற கருத்து நிலவுகின்றது. இது உண்மையா? அப்படியென்றால் அவருடைய மானிடவியலில் அது எந்த விளைவைக் கொண்டுள்ளது?

ஆய்வுமுறை பற்றிக் குறிப்பிடும்போது அடிக்கடி மொழியியல் பற்றி லெவிஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிடுகிறார். இயற்பியல் அறிவியலுக்கு (physical Sciences) அணுவியல் இயற்பியல் (nuclear physics) செய்த புரட்சிபோல அமைப்பு மொழியியல் ஆய்வு முறை ஏற்படுத்திய புரட்சிகர மாற்றங்கள் அதே மாதிரியான புதுப்பிக்கும் பங்கினைச் சமூக அறிவியலுக்கு ஆற்றும் என்று அவர் வாதிடுகிறார்; மொழிக்கு மட்டுந்தான் இந்த ஆய்வுமுறை பொருத்தமானது என்பதன்று: ஆனால் சமூக வாழ்வு எல்லாவற்றையும் ஆய்வுசெய்ய ஓர் அறிவியல் அணுகுமுறையை அது அளிக்கும்.

லெவிஸ்ட்ராஸ் அமைத்துக் கொண்ட ஆய்வு முறையின் சாரம் என். ட்ருபெட்ஸ்காயின் 'ஒலியனில் கொள்கைகள்' (1949) என்ற நூலின் நான்கு அடிப்படையான விதிகளைப் பின்பற்றி உருவாக்கம் செய்யப்பட்டுள்ளது.

முதலாவதாக, பிரக்ஞைபூர்வமான மொழியியல் நிகழ்வுகளின் ஆய்விலிருந்து நனவிலித்தனமான உள்ளமைப்பு ஆய்வுக்கு அமைப்பு மொழியியல் தாவுகிறது. இரண்டாவதாக அது உறுப்புக்களைத் தன்னுரிமை வாய்ந்த முழுமைகளாகக் (entities) கருதுவதில்லை. பதிலாக உறுப்புக்களுக்கிடையேயான உறவுகளை

ஆய்வின் அடிப்படையாகக் கொள்கின்றது; மூன்றாவதாக, அது ஒழுங்கமைப்பு என்ற கருத்தாக்கத்தை அறிமுகப்படுத்துகின்றது. ஒலியன்கள் எல்லாம் எப்பொழும் ஓர் ஒழுங்கமைப்பின் பகுதிகள் என்று மட்டும் நவீன ஒலியனியல் வெறுமனே பறைசாற்றுவதில்லை: அது பருண்மையான ஒலிய ஒழுங்கமைப்புக்களைக் காட்டி அவற்றின் அமைப்பை விளக்குகின்றது; இறுதியாக அமைப்பு மொழியியல் பொதுவிதிகளைக் கண்டுபிடிப்பதைத் தன் நோக்கமாகக் கொண்டுள்ளது;[10] ஒன்று விதிவருமுறையின் மூலம் - அல்லது ... தருக்கரீதியான தொகுப்புவழி அனுமான முறையின் மூலம் (விதி விளக்க முறை) பொதுவிதிகளைக் கண்டுபிடிக்க முயல் கின்றது. இது ஒருமுழுமையான பண்பையளிக்கும் (absolute character, 1968:33).

தற்சமயத்திற்கு முதல் கருத்தை விட்டுவிட்டு, ஏனைய மூன்று கருத்தையும் கவனித் தால் ஆய்வுத்திட்ட நிலையில் சமூக, பண்பாட்டு நிகழ்வுகளுக்கான ஓர் அறிவியல் அணுகுமுறைக்கு என்ன தேவைப்படுகின்றது என்பது கண்டிப்பாக விளங்கும்: தரவுகளின் அலகுகளையும் கூறுகளையும் வேறுபிரிக்கும் நோக்கில் சோதித்து அறியவேண்டிய தரவுகளை ஆய்வு செய்வதும், ஆய்வுக்குட்படுத்தப்பட்ட நிகழ்வு கட்கிடையேயான உறவுகளை வேறுபிரிப்பதும், நிகழ்வுகளுக்குள்ளும், அவற்றிற் கிடையேயும் ஒருங்கைமப்புக்களின் ஒழுங்குமுறை விதிகளைத் தேடுவதும்அறிவியல் ஆய்வுக்குத் தேவையானவையாம். குலக்குறியம் (Totemism) பற்றிய லெவிஸ்ட் ராஸின் ஆய்வு இந்தத் திட்டத்தை ஏறக்குறைய அப்படியே கடைப்பிடிக்கின்றது.

இருப்பினும் மொழியின் சில குறிப்பிட்ட கூறுகள் அறிவியல் அடிப்படையில் ஆய்வு செய்ய எளிமையாக இடமளிப்பவை. பெரும்பான்மையான மொழியியல் நடத்தைகள் நனவிலிச் சிந்தனைத் தளத்தில் கிடக்கின்றன. ஏனென்றால், பேசும்போது வாக்கியக் கட்டமைப்புக்களை அல்லது உருபனியல் கட்டமைப்புக் களை அல்லது பல்வேறு அர்த்தங்களைப் புலப்படுத்துதற்குப் பயன்படுத்தப்படும் ஒலியன்களை ஒருவன் உணர்வதில்லை. ஆதலின் மொழியைச் சரிநுட்பம் மிக்க தாகக் கருதி ஆய்வுசெய்யலாம்; எழுத்து நீண்டதொரு வரலாற்று நிலைப்பாட்டைக் கொண்டிருப்பதனால் சிறப்பாக ஒலியநிலையில் உறவுகளின் நீண்டகாலத் தன்மை யைப் புள்ளியியல் துணைகொண்டு ஆராயலாம். பேசும் ஒவ்வொருவரின் நனவிலி மனத்திலும் நிலைபெற்றிருக்கும் இணைக்கப்பட்ட பல ஒழுங்கமைப்புக்களைக் கொண்டது மொழி. தளநிலை (சமகாலமுறை - synchronic) இன்றியமையா உறவு முறைகள், ஒழுங்கமைப்பு ஆகியவற்றை வலியுறுத்தும் ஒரு மொழியியல் அணுகு முறையினால் அவை கண்டுபிடிக்கப்படுகின்றன. மொழியியல் அமைப்புக்களின் நனவிலி இடஅமைதி காரியத்திலிருந்து காரணத்திற்குச் செல்லும்முறையின் மூலம் விவாதிக்கப்படுகிறது: பேசும் அனைவராலும் நனவிலி நிலையில் பயன்படுத்தப் படும் ஓர் ஒழுங்கமைப்பின் நிலைபாடு (existence) கண்டுபிடிக்கப்படுகின்றது. மனத் தில் அது தெளிவாக உள்வாங்கப்பட்டது என்பதனாலும், மொழியியல் தவறுகள் (linguistic malfunction) குறிப்பிட்ட உளவியல் சீர்குலைவுகளுடன் தொடர்புடை யவை என்பதனாலும் மொழி நனவிலி மனத்தில் நிலைத்திருப்பது என்று விவாதிக்கப்படுகின்றது.

மானிடவியலில் ஆய்வுசெய்யப்படும் தரவுகளுக்கு இந்த விவாதத்தை (argument) மறுபகர்ப்புச் செய்ய முடியுமா (extrapolated) என்பது வேறொரு வினாவாகும். இதனை லெவிஸ்ட்ராஸ் விரிவாக விவாதிக்கவில்லை. தனிமனித வாழ்வையும் கூட்டு வாழ்க்கையையும் மனத்தின் நனவிலித் தர்க்க சக்தி மறைமுகமாக ஒருங் கிணைக்கிறதென்று அவர் ஊகிப்பதாகத் தெரிகிறது: சான்றாக வேறுபட்ட பல சமூகங்களில் உணவைச் சமைக்கும் பல்வேறுபட்ட பாங்குகளுக்கிடையே அவர்

கண்டுபிடிக்கும் உறவுகளெல்லாம் நனவிலி மனத்தின் செயல்பாடுகள் என்பதற்கு இட்டுச் சென்றது. மொழியைப் பொறுத்தவரை சமூகச் சூழலினால் உருவாகின்ற இடமைப்படுத்துதல் (mediation), மொழி தன்வயப்படுத்தப்படும்போது மட்டுமே முக்கியமானது. சமூகச் சூழல் நனவிலி மொழியமைப்புக்கும் பேச்சினைத் தெளிவாக வெளிப்படுத்துதற்குமிடையே பொதுவாகச் செயல்படுவதில்லை. இக்கூற்று உறவு முறை வகைமைப்பாட்டிற்கும் சமைத்தற்கும் ஏனைய செயல்களுக்கும் பொருத்த மற்றது; அதாவது ஒரு சமூகச் சூழலில் நிகழும் எல்லாவற்றிற்கும் பொருத்த மற்றது. அவற்றின் சூழலினால் இந்நிகழ்வுகள் பாதிக்கப்பட்ட வழிமுறை குறித்து லெவிஸ்ட்ராஸ் கவனம் செலுத்தவே செய்கிறார். இந்தப் பிரச்சினையை அவர் அறிந்தே இருக்கிறார். தனிநபர் நடத்தைகளின்மேல் சமூகச்சூழல் இடைமை செய்யும் திறன்பற்றி அவர் ஆய்வு செய்யவில்லை. அவருடைய ஆய்வுகளில் மீண்டும் மீண்டும் அது ஒதுக்கப்பட்டு விடுகின்றது. இந்த விமர்சனம் முக்கியமான ஒன்றன்று; ஏனென்றால் அவர் அக்கறை காட்டிய பெரும்பான்மையான புலங்கள் தனிநபரின் நடத்தை பற்றியதோ, சமூகநடத்தை பற்றியதோ அல்ல. அவர் தேர்ந்துகொள்ளாத பொருள்கள் குறித்து ஆய்வு செய்யவில்லை என்று விமர்சிக்க வேண்டியதில்லை : 1960 முதல் அல்லது அதற்கு முன்பிருந்து புராணக்கதைபற்றி அவர் சிறப்பான ஆர்வம் கொண்டிருந்தார். புராணக்கதையின் சமூகச் சூழல் குறித்து அடுத்த பகுதியில் ஆய்வு செய்யப்படும்.

சுருங்கச் சொன்னால் மொழியியல், தன் உறுப்புக் கூறுகளை (அலகுகளை) வரையறுத்து, அவற்றிற்கிடையேயான உறவுகளை ஆய்ந்து அவற்றின் கட்டுப்பாடுகளை (விதிகளை) வேறுபிரித்ததனாலும் அது ஓர் அறிவியல் மாதிரியை அளிக்கிறது என்ற உண்மையினாலும் மானிடவியலுக்கு மொழியியல் முக்கியத்துவமுடையதாகிறது. முரண்பாடுகள், இடைத்தொடர்புகள் போன்றவற்றால் மொழியும் பண்பாடும் கட்டப்படுகின்றன என்பதனால் பண்பாட்டின் ஏனைய இயல்புகளுக்கும் மொழியை ஒரு கருத்தாக்க மாதிரியாகக் கொள்ளலாம்; இந்த இயல்புகளைக் கருத்துப்புலப்படுத்த ஒழுங்கமைப்புக்களாகக் கருதலாம்.

ஓர் அதிகபட்ச முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது மொழி: சமூக ஊடாட்டம் ஒரு மொழியைப் போன்றது என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் அடிக்கடி குறிப்பிடுகிறார். அல்லது புராணக்கதையை ஒரு மொழியாகக் குறிப்பிடுகிறார். ஆனால் பின்வரும் பகுதியில் மொழி, தொடரனியல், சொற்றொகுதி போன்ற பதங்கள் வழக்கமாக உருவக ரீதியாகப் பயன்படுத்தப்படுகின்றன:

''புராணங்கள் ஒரு 'மொழியைக்' கட்டமைக்கின்றன. சடங்கும் சமூக நிறுவனங்களும் இயந்திர-பொருளாதார முறைகளும், கலையும்கூடத் தனித்தனி மொழிகளாம்; இவ்வாறாக இவற்றுள் உள்ளார்ந்த அமைப்பாக அமையும் ஏதேனும் ஒன்றின் தொடரனியலைச் (syntax) சரியாகப் பிரித்துவிட்டால், இந்தத் தொடரனியலை ஏனைய மொழிகளின் தொடரனியல்களாக மாற்ற உறுதுணையாக இருக்கக் கூடும்'' (1967 c : 3).

பல்வேறுபட்ட தளங்களாகச் (levels) சமூகத்தை உடைத்துப் பிரிக்க முடியும், அதன் ஒவ்வொரு தளமும் ஓர் உள்ளார்ந்த ஒருங்கமைப்பை அல்லது இயக்க விதிகளைக் (Principles of operation) கொண்டுள்ளது. ஒவ்வொன்றும் தனித்தனியாகப் படிக்கப்பட வேண்டும் என்பதே லெவிஸ்ட்ராஸ் கொள்ளும் அர்த்தமாகும். அவை இணைந்து முழுச்சமூக உருவாக்கத்தைச் செய்கின்றன; மேலும் அவற்றின் உள்ளமைப்புக்களுக்கிடையே ஒத்த அமைப்புக்கள் இருக்கக்கூடும்.

இருப்பினும், சில குறிப்பிட்ட தரவுகளைப் பற்றிய ஆய்வாக இருக்கும்போது, மொழியைப் பிறவற்றுடன் ஒப்புமைப்படுத்துவது பெரிதும் நேரடியான (literal) ஒன்றாக இருக்கக்கூடும், சான்றாக உறவுமுறைக் கலைச்சொற்களைக் குறிப்பிடலாம்: ''உறவுமுறைச் சிக்கல்கள் பற்றிய ஆய்வில் அமைப்பு மொழியியல் ஆய்வாளன் இருப்பதுபோன்ற ஒரு நிலையில், தான் இருப்பதாக மானிடவியலன் உணர்கிறான். ஒலியன்களைப்போல உறவுமுறைச் சொற்களும் அர்த்தத்தின் கூறுகள்: ஒலியன்களைப் போல உறவுமுறைச் சொற்களும் ஒழுங்கமைப்புக்களில் இணைக்கப்பட்டால் மட்டுமே அவை அர்த்தத்தைப் பெறுகின்றன. ஒலிய அமைப்புக்களைப்போல 'உறவுமுறை அமைப்புக்களும்' நனவிலிச் சிந்தனை நிலையில் மனத்தால் கட்டப்படுகின்றன. இறுதியாக உறவுமுறைத் தோரணிகள் மணமுறை விதிகள், சில உறவுமுறை வகைமைகட்கிடையே ஒரே மாதிரியாக விதிக்கப்பட்ட நடத்தைகள் (attitudes) போன்றவை உலகின் சிதறலான பல பகுதிகளிலும் அடிப்படையில் வேறுபட்ட சமூகங்களிலும் மீண்டும் மீண்டும் வந்தமைகின்றன. இவ்வாறு வருதல் உறவுமுறையிலும் அதனைப்போல மொழியிலும் பொதுமையாக உள்ள ஆனால் குறிப்பாக இருக்கும் சட்டங்களின் செயற்பாட்டிலிருந்து கவனித்தறியப்படும் நிகழ்வுகள் விளைகின்றன என்று நம்பத்தூண்டுகின்றது'' (Levi-Strauss, 1968 b : 34). மனத்திலிருந்து உறவுமுறை அமைப்பு வருகிறது என்று கருதுமளவுக்குஇங்கு ஒப்புமை மிக நெருக்கமாக உள்ளது. ஆனால் எப்படி, யாருடைய மனத்திலிருந்து வருகிறது என்பது தெளிவாகவில்லை.

மணமுறை விதிகளில் குறிப்பாக அமைந்ததிருக்கும் பல்வேறுவகைக் கருத்துப் புலப்படுத்த ஒழுங்கமைப்புக்களை 'அடிப்படை அமைப்புகள்' (1949) என்ற நூல் பேசுகிறது, ஆனால், அது மொழியியல் தாக்கம் பெறவில்லை; அதைப்பற்றிக் குறிப்பிடவுமில்லை. இருப்பினும் 1950 - களுக்குப்பின் எழுதப்பட்ட பல கட்டுரைகள் மொழிக்கும் உறவுமுறை நடத்தைக்கும் இடையேயுள்ள ஏராளமான ஒப்புமைகளை (substantive similarity) விவாதிக்கின்றன; அமைப்பின் சில இணையான தன்மைகளில் கவனத்தை ஈர்க்கின்றன. 'மொழியியலிலும் மானிடவியலிலும் அமைப்பியல் ஆய்வு' (!968 b) என்ற கட்டுரை உறவுமுறைச் சொற்களுக்கும் உறவினரிடம் நடந்துகொள்ள வேண்டி விதிக்கப்பட்ட போக்குகளுக்குமிடையேயான உறவு முறையின் இயல்புபற்றிப் பேசுகின்றது; பல்வேறு சமூகங்களில் அதே அடிப்படை அலகிற்குள் நான்கு நடக்கைகட்கிடையேயான (attitudes) ஒழுங்குமுறை உறவுகளையும் காட்டுகிறது; அதாவது, தொடர்புகள் முரண்பாடுகள், அவற்றிற்கிடையேயான இணைப்புக்களைக் காட்டி, 'தாயுடன் பிறந்தார் பற்றியும் புதிய ஒளியூட்டுகின்றது மொழியும் சமூக விதிகள் பற்றிய ஆய்வும் என்ற கட்டுரையில் லெவிஸ்ட்ராஸ் பல்வேறு நிலவியல் பகுதிகளில் காணப்படும் உறவுமுறை ஒழுங்கமைப்புக்கள் பலவற்றின் அமைப்பியல் பண்புகளை அதே வட்டாரத்தில் காணப்படும் மொழிகளின் கூறுகளுடன் ஒப்பிடுகிறார். யாரைத் திருமணம் செய்து கொள்ளலாம் என்ற விதிகளுக்கும் மொழியியல் அமைப்புகளுக்குமிடையே ஒப்புமைகளை நிறுவமுடியும் என்றால் சமூக வாழ்வு நனவிலி நிலையில் அமைப்பாக்கம் பெறுவதை அறிந்துவிடலாம் என்கிறார்.

இங்கு அதிகபட்ச ஒப்புமை (substantive similarity) மேலும் எடுத்துச் செல்லப்படுகிறது: சான்றாக, இந்தோ ஐரோப்பியப் பண்பாடுகளில் உறவுமுறை ஒழுங்கமைப்பு ஒரு சில எதிர்மறையான விதிகளை (prescriptions) மட்டுமே கொண்ட பொதுமைப்படுத்தப்பட்ட பரிமாற்றத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது; மற்றும் ஓரளவு சுதந்திரத்தையும் ஒழுங்கற்ற பண்பையும் கொண்டவையாக மணஉறவுகள் அமைகின்றன. இதேமாதிரி இந்தோஐரோப்பிய மொழிகளும்

எளிமையான அமைப்புக்களைக் கொண்டுள்ளன; ஆனால் எண்ணற்ற கூறுகளைக் கொண்டுள்ளன. இருப்பினும் உறவுமுறை அமைப்பும் மொழியியல் அமைப்பும் உருவாக்கப்படுதற்குரிய கூறுகள் சீன - திபேத்திய எல்லையில் குறைவு; எனினும் அவ்வமைப்புக்கள் சிக்கலானவை: தாயின் சகோதரனின் மகளுடனான (தாய்மாமன்மகள்) மணம், சமூக இணைவை (Social cohesion) எளிதாக உறுதி செய்கின்றது, மற்றும் எண்ணற்ற பலர் பங்குபெறுமாறு எல்லையற்ற முறையில் அதனை விரிவுபடுத்திக் கொள்ளலாம். இருப்பினும் இந்த ஆய்வு முடிக்கப் படவுமில்லை தொடர்ந்து அவர் இந்த ஆய்வைச் செய்யவுமில்லை.

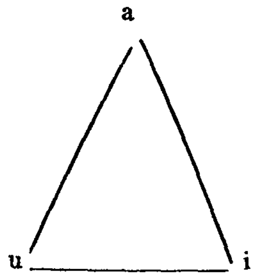
புராணக்கதை ஆய்வு பற்றிய முந்திய முயற்சிகளும் மொழியுடனான அவற்றின் அடிப்படை ஒப்புமையை முன்முடிபாகக் (assumption) கொண்டே தொடங்கு கின்றன: புராணக்கதையின் உள்ளடக்கம் அதிகப்படியானதாகத் (contingent) தோன்றுகிறது. இருப்பினும் உலகம் முழுவதும் (உலகமெங்கும்) புராணக்கதை கள் அடிப்படை ஒப்புமைகளை வெளிப்படுத்திக் காட்டுகின்றன. அர்த்தத்திற்கும் ஒலிக்கும் (sound) இடையே உள்ளார்ந்த உறவு இல்லை என்று உணரப்படும் போதே மொழியியல் வளரமுடியும்; ஆனால் ஒரே ஒலிக்கூட்டம் பல்வேறு இணைவு களில் பல்வேறு சூழல்களில் ஒலிக்கப்படும் (clusters) என்றாலும்அது ஒரு குறிப் பிட்ட சூழலில் குறிப்பிட்ட அர்த்தங்களுடனேயே தொடர்புறுத்தப்படுகின்றது. புராணக்கதையின் கூறுகளுக்கும் இது பொருந்துகின்றது; மேலும் இதனைக் கணக்கில்எடுத்துக்கொண்டால் மட்டுமே புராணக்கதை பற்றிய ஆய்வு தீவிர மானதாக (vigorous) இருக்கமுடியும்.

சமையல், முகஒப்பனை (முகமெழுதுதல்), பழங்குடிச் சிற்பம் ஆகியவற்றையும் மொழிகளாகக் கருதி ஆய்வுசெய்ய முடியும். ஆனால் மிகவும் குறிப்பாகச் சொன்னால் குறியியல் ஒழுங்கமைப்புக்கள் என்ற முறையில் வரையறுக்க முடியாத ஓரளவு மிகுதியான குறிப்பீடுகளின் குழுவுக்கு (ensemble) அவை குறிப்பான்களை அளிக்கின்றன. இருப்பினும் 'சமையல் முக்கோணம்' (culinary triangle) பற்றிய கட்டுரையில் அமைப்பு மொழியியலில் பயன்படுத்தப்பட்ட கருத்தாக்கங்கள் அதாவது ஒலியன்களுக்கிடையேயான முரண்பாடுகளின் ஒழுங்கமைப்புக்களைச் சுட்டப் பயன்படுத்தப்பட்ட குறைந்தபட்ச (அளவு) ஒலிப்புத்தன்மை (minimum vocalism) குறைந்த பட்ச மெய்யொலிப்புத்தன்மை (minimum consonantism) போன்றவற்றைச் சமையலுக்கும் மாற்றலாம் என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் விவாதிக்கிறார் :

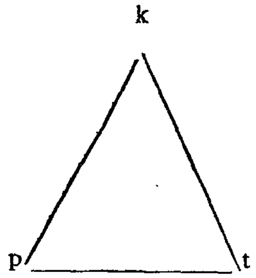
''ஒருவன் ஆய்வுசெய்ய விரும்பும் குறிப்பிட்ட பண்பாடுகளின் செயற்பாட்டில் பல்வேறுபட்ட பாங்குகளுக்கேற்ப இடம்பெற்றுள்ள ஓர் ஒழுங்கமைப்பு இந்தச் செயல் (சமையல்) என்ற கருதுகோளைக்கொண்டு நான் தொடங்குகிறேன்- ஒரு முக்கோணப் பொருளனியல் புலத்தினுள் (semantic field) உள்ள மூன்று புள்ளிகளும் பச்சையானது, சமைக்கப்பட்டது, அழுகியது என்ற வகைமைகளை ஒத்தவை. ஏனைய இருமுனைக்கோடிகளும் வேறுபட்ட திசைநோக்கில் உறுதியாகக் குறிக்கப்பட்டாலும் சமைத்தலைப் பொறுத்தவரை பச்சை குறிக்கப்படாத முனைக்கோடியில் அமைகின்றது; அழுகியது (அழுகல்) ஓர் இயற்கையான மாற்றம் என்னும்போது, சனமத்தது (சமைத்தல்) பச்சையின் ஒரு பண்பாட்டு மாற்றம். ஆரம்பத்தில் சொன்ன முக்கோணத்தின் அடியோட்டமாக இரு முரண்பாடுகள் உள்ளன. ஒன்று விரிவாக விளக்கப்பட்டதற்கும் விரிவாக விளக்கப்படாததற்கும் இடையேயானது. மற்றொன்று பண்பாட்டுக்கும் இயற்கைக்கும் இடையேயானது சமையல் சார்ந்த முக்கோணம் யாக்கப்சனின் முதன்மை ஒலியன்களின் தனியியல்புகளுக்குச் (primary phoneme distinctions) சரிநிகரானது.

தம்முடைய மொழியியல் அடிப்படையிலிருந்து பண்பாட்டுப் பொதுவிதிகளை உருவாக்கத் தொடங்குகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். 'சமையல் முக்கோணம்' (culinary triangle) பற்றிய அவருடைய வாதம் இதற்கு நல்லதொரு சான்றாகும். புராணத் தருக்கவியல் தொகுதிகளில் நிலைத்திருக்கும் முதன்மையான அடிக்கருத்துக்களுள் இதுவும் ஒன்றாகும். ஆனால் இது தனித்ததொரு கட்டுரையின் ஆய்வுப் பொருளாகவும் உள்ளது.

யாக்கப்சனின் கட்டுரை குறித்துச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டுத் தொடங்குகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ், ஒலியன்கட்கிடையேயான முரண்பாடுகளின் சிக்கலான ஒழுங்கமைப்புக்கள் உலகின் எல்லா மொழிகளிலும் காணப்படுகின்றன. எல்லாவற்றுக்கும் பொதுவான மிகவும் எளிமையான அமைப்பின் பன்முக (multidirectional) விரிவுபடுத்தல் என்பதன்றி வேறல்ல; அதாவது மெய்யொலிக்கும் உயிரொலிக்கும் இடையேயான வேறுபாடு (contrast) இறுக்கம் (compact) நெகிழ்வு (diffuse). எடுத்தலோசை (accute) படுத்தலோசை (grave) என்ற இரட்டை முரண்பாடுகளின் மூலம் ஒரு பக்கம் உயிரொலி முக்கோணம் (Vocalic triangle) பிறப்பிக்கப்படுகின்றது :



மறுபக்கம் மெய்யொலி முக்கோணம் (Consonant triangle) உருவாக்கப்படுகின்றது :



(படம் 1)

இத்தகையதொரு கருத்தைக் கண்டு பல வாசகர்கள் திகைக்கக்கூடும். ஆதலின் ஏற்கனவே சொல்லப்பட்ட மூலக்கருத்திலிருந்து சற்று விரிவாக்கப்பட்ட ஒன்று இங்குத் தரப்படுகின்றது.

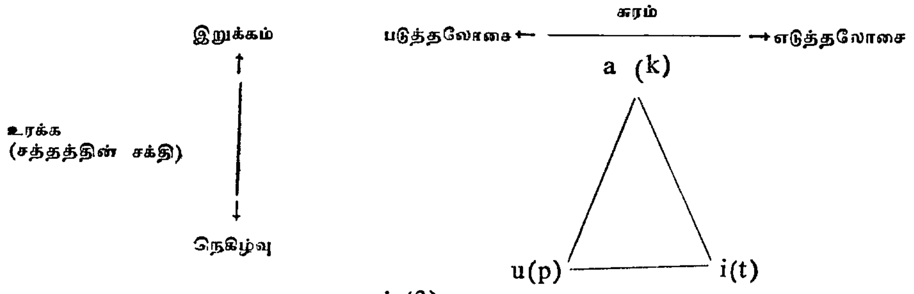
திட்டப்படுத்தப்பட்ட வரன்முறைக்குட்பட்டு உயிரொலிகளையும் மெய்யொலிகளையும் கட்டுப்படுத்தி, அர்த்தமுள்ள சத்தத் தோரணிகளைப் பிறப்பிக்கக் குழந்தைகள் திறம்பெறுகின்றன என்று யாக்கப்சன் வாதிடுகிறார். வல்லொலியை (loud-

ness) வேறுபடுத்தி அறிந்து கொள்வதன் மூலம் குழந்தை அடிப்படையான உயிரொலி மெய்யொலி முரண்பாட்டினை முதலில் வளர்த்துக் கொள்கிறது :

உயிரொலி	மெய்யொலி (C)
(உயர் சக்தி ஒலி)	(குறை சக்தி ஒலி)
(வன்மை - இறுக்கம்)	(மென்மை - நெகிழ்வு)

வேறுபிரித்தறியப்படாத மெய் (C) சுரவேறுபாட்டினை அடிப்படையாகக் கொண்டு பிரித்தறியப்படுகிறது. அதாவது குறைந்த அதிர்வெண் (படுத்தலோசை) உடைய கூறாகவும் (p) அதிக உயர்வெண் (எடுத்தலோசை) உடைய கூறாகவும் (t) பிரித்தறியப்படுகின்றன. அதுபோல (இறுக்கமான) கடையண்ண உயர்சக்தி உயிரொலியும் ஒன்றன் குறையை மற்றொன்று நிரப்பி நிற்பதாக அறியப்படும்; அதேபோழ்து (நெகிழ்வான) குறைந்த சக்தியுடைய மெய்யொலி ('p', 't') அவற்றையொத்த (நெகிழ்வான) குறைந்த சக்தியுடைய உயிரொலிகளால் ('u') படுத்தலோசை, 'i' (எடுத்தலோசை) நிரப்பப்படுகின்றது.

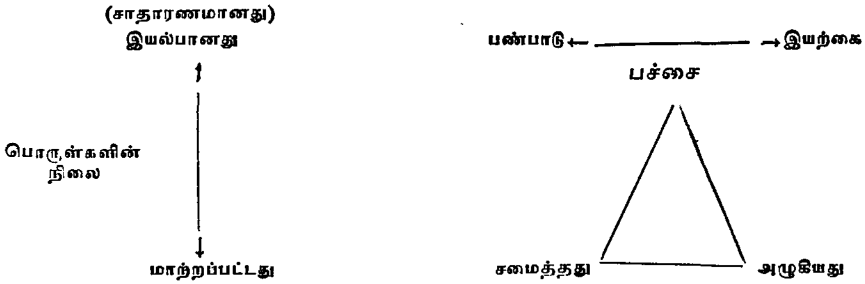
இந்த விவாதம் முழுவதையும் மெய்யொலிகளையும் உயிரொலிகளையும் கொண்ட ஒரு இரட்டை முக்கோணத்தினால் இறுக்கமானது / நெகிழ்வானது, படுத்த லோசை / எடுத்தலோசை என்று வேறுபடுத்திப் புரிந்துகொள்ளலாம்:



படம் (2)

படம் : 2. யாக்கப்சனின் முதன்மை உயிர் – மெய் முக்கோணம்

தற்பொழுது சமையல் முக்கோணத்திற்குத் திரும்புவோம். மொழியியல் முந்தைய வடிவத்தைச் சுருக்கமாகக் குறிப்பிட்டுவிட்டு, பேச்சு மொழி ஒன்றைக் கொண்டிராத மானுட சமூகம் இருக்க முடியாது என்பதைப்போல, ஏதோ ஒருவழிமுறையில் தன்னுடைய உணவைச் சமைத்துப்பக்குவப்படுத்தாத மானுட சமூகம் இருக்க முடியாது என்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். ஆனால், புதிய பச்சையான உணவு பண்பாட்டு வழிமுறைகளினால் மாற்றப்பட்ட சமைத்த உணவாகும்; அதே நேரத்தில் அழுகிய உணவு (rotten food) என்பது இயற்கைப் படிமுறையின் மூலம் மாற்றப்பட்ட புதிய பசுமையான உணவாகும். குழந்தையின் கணிணி போன்ற மனப்படி முறைகளில் உள்வாங்கிக் கொள்ளப்பட்ட இறுக்கமான / நெகிழ்வான, படுத்த லோசை / எடுத்தலோசை என்ற இரட்டை எதிர்மறைகளைச் சுட்டிக்காட்ட யாக்கப்சனின் உயர்மெய் முக்கோணங்களைப்போல, இரட்டை எதிர்மறைகளைச் சுட்டிக் காட்ட ஒரு சமையல் முக்கோணத்தை உருவாக்கலாம்: மாற்றப்பட்டது / சாதாரணமானது, பண்பாடு / இயற்கை என்று எங்கும் காணப்படும் மானுடப் பண்பாட்டுக் கருவியினால் குறிப்பாக உள்வாங்கிக் கொள்ளப்பட்ட இரட்டை எதிர்மறைகள் என்று காட்டலாம்.



(படம் 3)

படம் : 3. லெவிஸ்ட்ராஸின் சமையல் முக்கோணம் (முதன்மை வடிவம்)

பக்குவப்படுத்தப்படாத (unprocessed) பெரும்பான்மையான மானுட உணவுப் பொருட்கள், வீட்டுக் காய்கறிகள், விலங்குகள் என்ற வகைமைகளுக்குள் அடங்கும் எனினும், அதாவது பண்பாடு சார்ந்தவை இயற்கை சார்ந்தவை எனினும், பச்சையான (பக்குவப்படுத்தப்படாத) உணவு இயற்கைக்கும் பண்பாட்டுக்கும் இடையே இருக்க வேண்டும் என்பது லெவிஸ்ட்ராஸின் விவாதமன்று.

இறுதியாக, சமைக்கும் முதன்மையான பாங்குகள் மற்றொரு அமைப்புக்குட்பட்ட கணத்தை (set) அமைக்கிறது; அது முதலாவதற்குத் தலைகீழாக அமைகின்றது என்று தம் அறிவுத்திறத்தினால் வித்தை செய்து காட்டுகிறார்:

I. சுடுதல் (Roasting) :

எந்தவிதமான பண்பாட்டுக் கருவியும் இன்றி அல்லது காற்று (ஆவி - air) அல்லது நீரின் துணையின்றி (இடைமையின்றி) இறைச்சியை நேரடியாக நெருப்புடன் தொடர்புபடுத்திப் (நெருப்பே இறைச்சியை மாற்றுவது) பக்குவப்படுத்தும் படிமுறை (process) சுடுதலாகும்.

II. வேகவைத்தல் (Boiling):

இயற்கையான அழுகலைப் போன்று (பச்சை வேறொன்றாக மாறும் இயற்கை மாற்றம்) பச்சையான உணவைச் சிதைத்துக் கூழாக்கும் படிமுறை **வேகவைத்தல்** எனப்படும்; ஆனால் அதற்கு நீரும் நெருப்பும் கொள்கலமும் வேண்டும் - அது ஒரு பண்பாட்டுப் பொருளாகிவிடும்.

III. புகை போடுதல் (Smoking) :

இது மெதுவாகச் செயல்படும் ஒரு படிமுறையாகும். ஆனால் இது முழுமையாகச் சமைக்கும் முறையாகும். எந்தவிதப் பண்பாட்டுக் கருவியும் இன்றி (இடைமையின்றி) இது செய்து முடிக்கப்படுகின்றது; ஆனால், காற்றினால் இடைமைப் படுத்தப்படுகின்றது.

இவ்வாறாக, சுடுதலும் புகைபோடுதலும் சமைக்கும் வழிமுறை என்று சொல்லும் போது இயற்கையாகப் பக்குவப்படுத்தும் படிமுறைகளாம்; வேகவைத்தல் பண்பாட்டுப் படிமுறையாகும். ஆனால், அவற்றை படைப்புப் பொருளாகக் (end product) கொள்ளும்போது புகைபோடப்பட்ட உணவு பண்பாடு சார்ந்தது; சுட்ட உணவும் வேகவைத்தஉணவும் இயற்கை சார்ந்தது.

லெவிஸ்ட்ராஸ் தம் விவாதங்களை எல்லாம் பின்வரும் வரைபடத்தில் சுருக்கிக் காட்டுகிறார்:

பச்சை
சுடுதல்

— —

— காற்று நீர் —

— + + —

—புகைபோடப்பட்டது வேகவைக்கப்பட்டது –
சமைத்தது அழுகியது படம்-4

படம் 4 : லெவிஸ்ட்ராஸின் சமையல்சார் முக்கோணம் (விரிவுபடுத்திய வடிவம்)

படம் 4 சமைக்கும் முக்கியப் பாங்குகள் இன்னொரு அமைப்பாக்கம் பெற்ற கணத்தை வடிவமைக்கின்றன என்பதையும் அது படம் மூன்றிற்கு நேரெதிரிடையானது என்பதையும் கொண்ட லெவிஸ்ட்ராஸின் வாதத்தைச் சுருங்கச்சொல்கிறது.

எல்லா மானுடர்களும் உண்பதைப் பண்பாட்டுச் செயலாக மாற்றுகின்றனர் என்பதைக் காட்ட முடிகின்றது என்ற உண்மையே அவருக்கு முக்கியம்; இதை விட இந்தத் திட்டத்தின் உலகளாவிய தன்மையோ அதன் துல்லியமோ லெவிஸ்ட்ராஸுக்கு அவ்வளவு முக்கியமில்லை; பல்வேறு சமைக்கும் முறைகள் பல்வேறுபட்ட முக்கியத்துவமுடையவை (பொருண்மையுடையவை-significations). இவ்வாறாக, லெவிஸ்ட்ராஸின் முதன்மையான அக்கறைக்கு யாக்கப்சனின் அணுகுமுறை இரண்டாம் நிலையானதேயாகும் (secondary).

மொழியையும் சமூகத்தையும் ஒப்புமைப்படுத்துவதின் தன்மையை லெவிஸ்ட்ராஸ் தொடர்ந்து வலியுறுத்துகிறார்; அவரை மறுப்போர் இந்தக் கருத்தை ஒத்துக் கொள்ளவில்லை. புராணக்கதைக்கும் மொழிக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாடுகளும், அதேபோல் அவற்றின் ஒப்புமைகளும், ''புராணக்கதையின் அமைப்பியல் ஆய்வில்' (Leach, ed; 1967) தெளிவாக விவாதிக்கப்படுகின்றன. தலைகீழாக ஆக்கக்கூடிய காலத்துக்கும் தலைகீழாக்க முடியாத (திருப்பமுடியாத) காலத்துக்கும் புராணக்கதை உரியது (புராணக்கதை பழைய சம்பவங்களைக் குறிப்பிடுகிறது), இருப்பினும் அவற்றின் குறிப்பிட்ட தோரணி காலமற்றது; இது புராணக்கதைக்கு ஒரு செயல்பாட்டு மதிப்பை (operational) நல்குகின்றது. மிக மட்டமான மொழிபெயர்ப்பாக இருப்பினும் புராணக்கதை அதன் அர்த்தத்தைப் பாதுகாத்தே வைத்துள்ளது, எல்லா இடங்களிலும் உள்ள வாசகர்களும் அதனைப் புராணக்கதை என்றே உணர்கின்றனர் இந்தப் பண்புகள் புராணக்கதையை மொழியினின்றும் வேறுபடுத்துகின்றன: அர்த்தத்தின் குறிப்பிட்டதொரு மேல்தளத்தில் அது இயங்குகிறது, அங்கே நடையும் வாக்கியமும் கதைக்குக் கட்டுப்பட்டிருக்கின்றன. புராணக்கதை மொழியைப் பயன்படுத்துகின்றது, மொழியின் பகுதியாகவும் இருக்கின்றது; அதற்குச் சொந்தமான மொழிபற்றிய மொழியையும் படைக்கிறது — ஆனால் அமைப்பியல்ரீதியாக அது மொழிபோன்றதன்று.

யாக்கப்சனின் அணுகுமுறைகள் போதுமானதன்று என்றும் ஓரளவு பொருத்தமற்றதென்றும் 1952-இல் நடைபெற்ற மானிடவியலர் மொழியியலர்களின் கருத்தரங்கத்தில் லெவிஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிட்டார். சான்றாக, ''விதிமுறைப்படுத்தப்பட்ட

(ஆசாரமாக்கப்பட்ட) இத்தகையவற்றை மொழியியல் நிலைக்கு மாற்ற முடியுமா? எந்த வடிவில் அவற்றை மாற்றமுடியும் என்று தெரியவில்லை. இருப்பினும் இந்தச் சிக்கலைப் பொருத்தவரை, மானிடவியலன் மொழியியலனுடைய ஆய்வுமுறையுடன் நெருங்கிய ஒன்றைப் பயன்படுத்துகிறான் என்பது தெளிவு. இருதுறையினரும் உறுப்புக் கூறுகளை (அலகுகளை) ஒழுங்கமைப்புக்களாக ஒருங்கிணைப்பதில் அக்கறை செலுத்துகின்றனர். ஆனால் இந்த ஒப்புமைகளை (parallel) மேலும் எடுத்துச் செல்லுதல் வீணானது'' (1952 a).

மொழியியலுடன் லெவிஸ்ட்ராஸ் கொண்ட உறவு சிக்கலானது (Complex). அவர் பேசும் அருவமாக்கும் தளநிலைக்கும், அவருடைய கோட்பாடுகளின் வளர்ச்சிக்கும் ஏற்ப அத்தொடர்பு வேறுபடுகின்றது. முதலாவதாக, அமைப்பியல் கூறுகளைத் தனியாகப் பிரித்து, அவற்றை அமைப்பாக்கப்பட்ட முழுமைகளுக்குள் ஒருங்கிணைக்க முயலும் மொழியியலின் அமைப்பியல் அணுகுமுறை அறிவியல்ரீதியான ஒன்று என்றும், அது பொதுவான மதிப்புடையது (Validity) என்றும் அவர் நம்புகிறார்; இருப்பினும் இவ்விரு இயல்புகளையும் அவர் வெற்றிகரமாக இணைக்கவில்லை. இரண்டாவதாக, அவர் மானிடவியல் நிகழ்வுகளை மொழிகள், சமிக்ஞைகள் என்ற முறையில் பேசுகிறார். ஏனென்றால் அவற்றின் உள்ளார்ந்த தருக்கரீதியான ஓர் ஒழுங்கமைப்பைத் தாம் கண்டுபிடித்துவிட்டதாக அவர் நம்புகிறார். ஒரு செயற்கையான மொழியியல் திட்டத்தினை மானிடவியல் நிகழ்வுகளின்மீது தாம் திணித்துவிடவில்லை என்றும் அவர் நம்புகின்றார். மூன்றாவதாகச் சில மொழியியல் கருத்தாக்கங்கள் வெளிப்படையாகவே ஒதுக்கப்படுகின்றன. அவற்றுள் குறியின் இடுகுறித்தன்மையும் வடிவத்திற்கும் உள்ளடக்கத்திற்கும் இடையேயான முரணும் குறிப்பிட்டுச் சொல்லக்கூடிய கருத்தாக்கங்களாம். இருப்பினும் மொழியியல் பதங்களை எடுத்து சமூகவியல் தரவுகளுக்கு அவற்றைத் திருத்தி அமைக்காது (unmodified way) பொருத்தும்போது சிக்கல்கள் எழுகின்றன. சான்றாக யாக்கப்சனின் தனியியல்புகளின் ஆய்விலிருந்து (distinctive feature analysis) பெறப்பட்ட இரட்டை வேறுபாடுகளை (binary discriminations) எடுத்து வகைதொகையின்றிப் பொருத்துவது ஒரு சான்றாகும். எல்லாப் பொருள்களையும் X என்றும் X அல்ல என்றும் வகுக்கும் முறையைக் கொண்டவை பெரும்பான்மையான பழங்குடி மக்களின் பண்பாடு என்று வாதிடுகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். இதே செயல்முறையை ஒவ்வொரு கூறுக்கும் மீண்டும் மீண்டும் பயன்படுத்திச் சிக்கலான வகைமைப்பாட்டுக்கும் இதுவே முன்நிபந்தனை என்று வாதிடுகிறார். குலக்குறியமும்' (Totemism) ஆதிவாசி மனமும் (The Savagemind) கண்டுபிடிக்கும் 'பருண்மை அறிவியலை' (Science of the concrete) அது உருவாக்குகின்றது. லீச் லேன் (Lone) போன்ற விமர்சகர்களின் பார்வையில் 'இரட்டை வேறுபடுத்தம்' அமைப்பியலின் முதன்மைக் கருத்தாக்கமாகும் அல்லது குறைந்த அளவு லெவிஸ்ட்-ராஸின் வகை அமைப்பியலின் முதன்மைக் கருத்தாக்கமாகும். இருப்பினும் லெவிஸ்ட்ராஸின் முந்தைய நூல்களில் இந்தக் கருத்தாக்கம் கோட்பாட்டில் வேர்விட்டு நின்றது என்பதனைவிட அனுபவரீதியான ஒரு பயன்பாட்டு (pragmatic) முக்கியத்துவமுடையதாக இருந்தது; மேலும் பழங்குடிப் பண்பாடு சார்ந்து நிற்கும் மனச்செயல்பாட்டுமுறை (mental operations) இது மட்டுமல்ல என்று காட்ட அவர் முயன்றார். புராணத்தருக்கவியல்களில் அவருடைய சில முடிவுகள் அவை குறித்த சில மறுப்புக்களை உறுதி செய்கின்றன. அவற்றில் 'இரட்டை வேறுபடுத்தம்' சிந்தனையின் அடிப்படை மட்டுமன்று. ஆனால் செடி கொடி, விலங்கு மானுட உலகங்களில் உலகளாவியது என்று வலியுறுத்துகிறார். ஏனென்றால் எந்தவொரு கருத்துப் புலப்படுத்த முறையிலும் அது ஓர் அடிப்படை உறுப்பாகும்.

குலக்குறிய வகைமைப்பாட்டைவிட அருவமாக்கும் முறையில் வகைமைகளை ஒழுங்கமைப்புரீதியாகத் தொடர்புபடுத்தப் புராணக்கதை முயலுகின்றது; இந்த முறையில் இதுவே அறிவியலின் முன்னோடி. இருப்பினும் தாம் பிரித்தறியாத வரிசையான பல மனச்செயல்பாடுகள் ஒருவேளை இருக்கக்கூடும் என்பதனை அவர் போதுமான அளவு வலியுறுத்தவில்லை என்பது உண்மையே; நவீன சிந்தனாமுறையில் இரட்டை வேறுபடுத்தம் எவ்வாறு வெளிப்படுகின்றது என்று விளக்கவும் அவர் முயலவில்லை.

லெவிஸ்ட்ராஸின் சொந்த மனத்திறன்களின் ஒரு முக்கியமான பண்பாக இரட்டை வேறுபடுத்தம் காணப்படுகின்றது. சான்றாக, ஆய்வுமுறை பற்றிய பிரச்சினைகள் குறித்த அவருடைய விவாதம், எல்லாவற்றையும் (all possibilities) இரட்டையாகப் பிரித்துவிடுகின்றது (1964 a). சமூகவியல், வரலாறு, இனவியல் (ethnology) இனமரபியல் ஆகியவற்றிற்கிடையேயான வேறுபாடுகள் எல்லாம் ஓர் இரட்டை வேறுபடுத்தத்தின் ஒரு பக்கத்தில் அல்லது மறுபக்கத்தில் பெறும் இடத்தைப் பொறுத்தே முன் வைக்கப்படுகின்றன (presented): புள்ளியியல் மாதிரி அல்லது யாந்திரிக மாதிரி, உற்றுநோக்கல் அல்லது சோதித்தறியல், யாந்திரீகக் காலம் அல்லது தலைகீழாகமாற்றப்படக் கூடிய காலம், அமைப்பு அல்லது அளவுகோல், பிரக்ஞைபூர்வமானது அல்லது நனவிலித்தனமானது என்பவை காண்க, இதுவா அல்லது அதுவா (either or) என்ற வினாவாகவே அது உள்ளது; சில ஆய்வுமுறைகளுக்கிடையேயான உறவுகள் தொடர்ச்சியானவையாக இருக்கக் கூடும் அல்லது இடைப்பட்ட நிலைகளும் இருக்கின்றன என்பதைப்பற்றி லெவிஸ்ட்ராஸ் கவனிக்கவில்லை. மானிடவியல் தரவுகளுக்கு நேரடித்தொடர்பற்ற வினாக்களைப் பற்றிய லெவிஸ்ட்ராஸின் விவாதங்களின் பண்பு ஓர் இறுகிய யாந்திரீகமான பார்வையாக உள்ளது: சான்றாக, வரலாற்று ஆய்வுமுறையின் சிறப்புக்களையும் குறைபாடுகளையும் பற்றிய அவருடைய கருத்தாக்கங்களைக் கூறலாம்.

அமைப்பியல் கூறுகளுடன் தொடர்புடைய ஒரு கருத்தாக்கம் ஒலியன் என்ற முறையில் மாற்றப்படாத வடிவில் யாக்கப்சனிடமிருந்து மீண்டும் அது எடுக்கப்படுகின்றது; அது உறவுமுறையின் அணு என்ற லெவிஸ்ட்ராஸின் நோக்கின் அடிப்படையாக அமைகின்றது; கணவன், மனைவி, மனைவியின் சகோதரன் மகன் என்ற அடிப்படை அலகுகளையே உறவுமுறை அமைப்பு அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளது; இவற்றைக் கொண்டே மணமுறை ஒழுங்குகளைப் புரிந்துகொள்ள முடியும். லெவிஸ்ட்ராஸ் கண்டுபிடிக்கும் சில பகுதிகளுக்கு மட்டும் இந்த விவாதம் சரியாக இருக்கலாம்; இது புறமணத்தை இறுதியாகத் தீர்மானிப்பது தகாப் புணர்ச்சி விலக்கு என்று அதையே சுற்றிச்சுற்றி வருகின்றது. சமூகக்குழுக்களுக்கிடையே உறவினை ஏற்படுத்துதற்குத் திருமணம் அடிப்படையாக அமைகின்றது என்ற விவாதமும், மணவுறவின் (alliances) அடிப்படையில் மட்டுமே உறவுமுறை அமைப்பு விளக்கப்பட வேண்டும் என்பதும் பிரிட்டானியக் கால்வழிமரபுக் கோட்பாட்டினருடன் வேறுபடுகின்றன; ஆனால் லெவிஸ்ட்ராஸ் தம்முடைய பிரச்சினையை அவர்களின் சிறப்புத்துறையில் சோதித்தறியவில்லை.

ஒப்புமை (homology), மாற்றுதல் (inversion) என்பவற்றைப் பயன்படுத்துவதிலும் இதே நிலைதான் காணப்படுகிறது. புராணக்கதையையும் சமூக அமைப்பையும் (Social organization) விளக்குதற்கு, இரண்டும் ஐயத்திற்கிடமின்றிப் பொருத்தமானவை; ஆனால் அவற்றின் பயன்பாடு நெகிழ்வாகவும் செயல்துறைப் பயன் நாட்டமுடையதாகவும் (pragmatic) உள்ளது; ஆய்வுப் பொருளுக்குப் பொருத்த

மானதா என்ற முன்விவாதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதன்று. ஒட்டுமொத்த மாகப் பார்த்தால், லெவிஸ்ட்ராஸ் மொழியியலிலிருந்து பெற்ற உள்ளொளித் தூண்டல் ஆய்வுக்குப் பொருத்தமானதும் பயனுடையதுமாகும். மொழியின் உள் ளடக்கமும் பண்பாட்டின் உள்ளடக்கமும் ஒரேமாதிரியானவை என்று அவர் ஒரு போதும் சொல்லவில்லை; அவ்விரண்டும் குறியியல் ஒழுங்கமைப்புக்களைக் கொண் டவை, குறியியல் ஒழுங்கமைப்புக்களாக ஆய்வு செய்யப்படுதற்குரியவை என்று மட்டுமே கூறுகிறார். மொழியியல், மானிடவியல் இரண்டிற்கும் இடையேயான உறவினால் இரண்டு முக்கியச் சிக்கல்கள் எழுகின்றன: பண்பாட்டு அமைப்புக் களின் சமூக ஒருமைப்பாட்டுப் பிரச்சினை மீதான கவனக்குறைவும் பிரித்தெடுக் கப்பட்ட ஒழுங்கமைப்புக்கள் நனவிலிமனத்திலிருந்து வருகின்றன என்ற ஊகமும் அச்சிக்கல்களாம். மொழியைப் பொருத்தவரை இது பரிசோதனை செய்து காட்டக் கூடிய சரியான ஒரு ஊகமாகும்; சமூக அமைப்பையும் பண்பாட்டு அமைப்பையும் பொருத்தவரை இது சரியல்ல (நனவிலி மனத்திலிருந்து அவை வரவில்லை). நிரூபிக்கப்பட வேண்டிய சிலவற்றை விளக்கப்பட வேண்டிய ஒரு கொள்கையாக எடுத்துக் கொள்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். மொழியின் வேறுபட்ட இயல்பினால் இவை மொழியியலுக்குப் பிரச்சினைகள் அல்ல. மொழி என்பது ஒரு நனவிலித்தன மான, அமைப்புக்குட்பட்ட ஒழுங்கமைப்பு என்பதே, லெவிஸ்ட்ராஸை மொழியை நோக்கி ஈர்ப்பதாகும். ஃபிராய்டின் கண்டுபிடிப்புக்களின் முக்கியத்துவத்தை மொழி யியல் விரிவுபடுத்திற்று என்பதனால் அவர் அதன்பால் ஈர்க்கப்பட்டார்.

புராணக்கதையின் அமைப்பியல் ஆய்வு

ஆதிவாசிச் சிந்தனையின் அடிப்படையான கருத்துநிலைத் தர்க்கம் (abstract logic) பற்றிய தம் ஆய்வைப் புராணக்கதை பற்றிய ஆய்வில் மேலும் ஒரு படிக்கு எடுத்துச் செல்கிறார். புராணக்கதையின் கூறுகளுக்கிடையேயான அமைப்புக் குட்பட்ட உறவுகளின் மூலம் செய்திகள் புலப்படுத்தப்படுகின்றன, புராணக்கதை யின் கூறுகள் சம்பவங்களின் கதையாடல்களில் (Narrative) இணைக்கப்படுகின்றன என்பது லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்து. இருப்பினும் செய்தி கதையாடலைக் கடந்து செல்கின்றது. அதன் கூறுகளுக்கிடையே பல்வேறுவிதமாக வரிசைப்படுத்தி (arrangement) அதனை வெளிப்படுத்தலாம், இவ்வாறாகத் தொடர்ச்சி, அமைப்புக்கு, இரண்டாந்தரமானது. தொடர்பற்ற சூழல்களிலிருந்தும் புராணக் கதைகளில் ஒரேமாதிரியான அதே அமைப்புக்களைக் காணமுடியும்: ஒரு தொகுதி யுள் ஒரு உறுதியான மூலக்கூறு போல் (hardcore) அடிப்படை அமைப்பு மாறாது இருந்து ஒரு தொகுதியை உருவாக்க, அது மற்றொன்றாக மாறுகின்றது புராணக்கதை அதன் சமூகச் சூழலினின்றும் சுதந்திரமானது என்பது இதன் உட்குறிப்பாகும்; அது இயல்பாகத் தோன்றுகின்ற நிகழ்வாகப் படிக்கப்படவேண் டும். புராணக்கதை அறிவுபூர்வுமானது (intelligible) ஏனென்றால் அது ஓர் ஒழுங்கமைப்பாக அமைகின்றது; முழுத்தொகுதிக்குள் எதிரெதிரான நிலையிலே யே (vis - a - vis) அவற்றின் இடத்தைக் கொண்டு மட்டுமே தனிப்பட்ட புராணக் கதைகட்கு அர்த்தம் உண்டு: அதாவது, கதையாடலைச் (எடுத்துரைக்கப்படுவதை) சமூகச் சூழலுக்குச் சுருக்கமுடியாது. புராணக்கதையின் அடிப்படைப் பண்புகளை நுட்பமாகப் பிரிப்பதன் மூலமே புரிந்துகொள்ள முடியும்; அதாவது மனத்தின் செயற்பாடுகளைப் பற்றி அது சொல்பவை, சமூக அமைப்புப்பற்றி அது வெளிப் படுத்துபவற்றைவிடக் கணிசமான அளவு மிகுந்த ஆர்வத்தை ஊட்டக் கூடியது; இறுதியாக, உணரப்பட்ட முரண்பாடுகளை இடைமை செய்யவும், மனிதனின்

அறிவுத்திறத்தைச் சிறப்பாகத் தர்க்கரீதியான அறிவுத்திறத்தைச் செயல்படவும் வைக்கின்றது. இயல்பானதும் நனவிலித்தனமானதுமான (பிரக்ஞையற்றதுமான) ஒரு மனத்தர்க்கத்திலிருந்து புராணக்கதை வெளிப்படுவது என்பதனால் சமூக முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது என்பதனைவிட அது அறிவுபூர்வமான முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது என்பதே பொருந்தும்

புராணக்கதைகளின் தோற்றம்பற்றிக் கவலைப்படாது ஒரு குறிப்பிட்ட புராணக் கதையின் எல்லாத் திரிபு வடிவங்களையும் (Variations) ஆய்வுக்கு எடுத்துக் கொள்வதும், அவற்றின் அடிப்படைக் கூறுகளைப் பிரிப்பதும் அதாவது புராணியங்களைப் (Mythemes) பிரிப்பதும் அவை ஒன்றோடொன்று கொள்ளும் உறவுகளை ஒவ்வொரு புராணக்கதைக்குள்ளும் புராணக்கதைத் தொகுதிகளுக்குள்ளும் பட்டியலிடுவதும் மேற்குறிப்பிட்ட கருத்துக்களை வலியுறுத்த லெவிஸ்ட்ராஸ் உருவாக்கிய ஆய்வுமுறையாகும். ஒப்புமை அல்லது தலைகீழாக்கம் என்ற ஒரு சில சிக்கலான வழிமுறைகளில் அவற்றை உறவுப்படுத்தக்கூடும். இதனின்றும் முதலில் எல்லாத் திரிபுவடிவங்களும் நாடி நிற்கின்ற, ஆனால் அனுபவரீதியில் நிலைபெற்ற ஒரு முந்தைய வடிவத்தை (மூலவடிவத்தை) உருவாக்கவியலும்; இரண்டாவதாக, செய்தியின் அர்த்தத்தைக் குறிப்பாக உணர்த்தவும், அதனைப் பரப்பப் பயன்படுத்தப்படும் பல்வேறுவகைச் சமிக்ஞைகளைத் (Codes) தெளிவுபடுத்திக் காட்டவும் முடியும்; மூன்றாவதாகத் திரிபு வடிவங்கட்கிடையேயான வேறுபாடுகளை அவை பதித்துவைக்கப்பட்டிருக்கும் பண்பாட்டுடனும் சமூகத்துடனும் தொடர்புறுத்தமுடியும்.

புராணக்கதை குறித்து லெவிஸ்ட்ராஸ் பின்பற்றும் அணுகுமுறையின் முக்கியக் கூறுகள் இவை. அவருடைய ஆய்வுத்திட்டம்குறித்த வரையறையே சில வினாக்களை எழுப்புகின்றது. வடிவத்திற்கும் உள்ளடக்கத்திற்குமிடையேயும், உள்ளார்ந்த அமைப்பியல் ஆய்வுக்கும் புறநிலையான சமூகவியல் ஆய்வுக்குமிடையே ஒரு கறாரான வேறுபாட்டை அமைப்பியல் ஆய்வு தொடர்ச்சியாக உருவாக்குகிறதா என்ற கேள்வியை எழுப்புகிறது. இந்தப் பிரச்சினைகளைப் பின்னர் காண்போம். அவருடைய அணுகுமுறை 15 ஆண்டுகளில் வளர்ச்சியடைந்து வந்ததாகும். இது குறித்த விவாதத்தை இரு நீண்டகாலகட்டங்களாகப் பிரித்து ஆய்வு செய்யவேண்டும்; அதாவது 1962-க்கு முன்னர் அவர் எழுதியவை என்றும், 'பச்சையும் சமைத்ததும்' (The Raw and the cooked) என்ற தொகுதியும் அதற்குப் பின்னரும் எழுதியவை என்றும் பிரிக்க வேண்டும்.

புராணக்கதைக் கோட்பாடுகள் :

புராணக்கதை பற்றிய ஏனைய கோட்பாடுகளினின்றும் லெவிஸ்ட்ராஸின் நோக்கு வேறுபட்டது; புராணக்கதையின் பல்வேறுபட்ட இயல்புகள் குறித்துப் பேசுகின்றன என்றும் பல்வேறு நிலைகளில் அக்கோட்பாடுகள் பொருத்தமானவை என்றும் ஒத்துக்கொண்டால் அவருடைய ஆய்வு அவற்றுள் சிலவற்றுடன் முரண்பட்டதன்று. மாறுபட்ட அணுகுமுறைகள் பெரும்பாலும் குறியீட்டிலானவை அல்லது பயன்பாடு பற்றியவை. புராணக்கதைக்குள் குறிப்பிடப்பட்டிருக்கும் நிகழ்வுகளின் நேர்பொருள் விளக்கமே புராணக்கதை என்று கடந்த நூற்றாண்டில் ஃபிரேசரும் டைலரும் கருதினர். பழங்குடி மக்களின் அறிவுத்திறமைகளை அவர்கள் அடையாளம் கண்டனர்; ஆனால் புராணக்கதையின் சமூக, குறியீட்டுப் பண்புகள் குறித்து விளக்கந்தருவதில் அவர்கள் தோல்விகண்டனர்.

காசிரர் (Cassirer) 'புராணக்கதைப் புனைவுச் சிந்தனைவடிவம்' (mythopaeic form of thought) ஒன்றிருப்பதாகக் குறிப்பிட்டார்; 'அது வெறுங்கற்பனை (fantacy) என்ற 'வெளிப்பாட்டு நோக்கில்' வேர்கொண்டது என்றும், அது உண்மையான பொருள்களை உள்ளடக்கியதன்று என்றும் கூறினார். இவற்றை விடத் தர்க்கைம், மாலினோவ்ஸ்கி ஆகிய இருவரின் சமூகவியல் கோட்பாடுகள் பெரிதும் உலகியலானவை. தர்க்கைமின் பார்வையில் புராணக்கதை சடங்கிற்கு ஒப்பான ஒரு வாய்மொழி வழக்காறாகும்; மேலும் சமய ஒழுங்கமைப்பின் பகுதியும் ஆகும். அது சமூக ஒற்றுமையை நிலைநிறுத்தவும், வெளிப்படுத்தவும் செயல்படும் ஒன்று. உலகினை வகைமைப்படுத்தும் வழிமுறைகளைப் புராணக்கதைகள் அளித்தன என்றும், அறிவியலுக்கும் தத்துவத்துக்கும் அவை அடிப்படையானவை என்றும் அவர் உணர்ந்தார். எந்தவொரு சமூக மெய்மையினின்றும் தம்முடைய உண்மையல்லாத சம்பவங்களையும் கற்பனையான மக்களையும் குறிப்பிட்ட விதிகளை உண்மையானவையாக்கப் புராணக்கதைகள் பயன்படுகின்றன என்பதால் மாலினோவ்ஸ்கியின் கோட்பாடு பயன்பாடு பற்றியது. புராணக் கதையின் குறியீட்டுப் பண்புகளில் கவனம் செலுத்துவதன் மூலம் இவற்றினின்றும் உளவியல் கோட்பாடுகள் வேறுபடுகின்றன. சான்றாக, ஃபிராய்டியக் கோட்பாட்டில் பகற்கனவுகளோடு புராணக்கதைகள் இணைக்கப்படுகின்றன. ஃபிராய்டியக்கோட்பாடு குறியீட்டியலையும், கனவுகளின் சில இயல்நுட்பங்களையும் (சுருக்குதல், இடமாற்றுதல்) பயன்படுத்துகின்றது; நனவிலி விருப்புக்களையும் ஆர்வங்களையும் புராணக்கதைகள் வெளிப்படுத்துகின்றன; ஆனால் பிரக்ஞைபூர்வமான கூறு, கனவுகளைவிடப் புராணக்கதையில் வலிமையுடன் இருக்கின்றது. மற்றும் நனவிலி நிலைக்கு வெறும் ஒரு கருவியாக இருப்பதைவிட வெளிப்படையான உள்ளடக்கம் தன்னளவிலேயே முக்கியத்துவம் வாய்ந்தது. பாலியல், வலிந்து தாக்கும் தன்மை (aggression), தகாப்புணர்ச்சி விலக்குப் போன்ற உலகளாவிய அக்கறைகள் கொண்டதாகப் புராணக்கதைகளை உளப்பகுப்பாய்வுக் கோட்பாடு ஆய்வு செய்கின்றது.

இந்தக் கோட்பாடுகள் எல்லாம் புராணக்கதையின் ஒரேயொரு இயல்பு பற்றி மட்டுமே ஆய்கின்றன. ஓரளவு விளக்கமளிக்கின்றன. அவை சமூகச் சூழலை அல்லது புராணக்கதையின் குறியீட்டுப் பண்பைக் கவனத்தில் கொள்ளாது விட்டு விடுகின்றன; அல்லது ஏன் இந்தக் குறிப்பிட்ட வெளிப்பாட்டுமுறை மட்டும், (குறியீட்டுமுறை மட்டும்) தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டது என்பதை விளக்கத் தவறிவிடுகின்றன இருப்பினும், புராணவியல் சிந்தனையின் சில பண்புகளை விளக்குவதில் கொஞ்ச தூரம் அவை இணைந்து செல்கின்றன என்பதோடு புராணக் கதையின் விரிவான உள்ளார்ந்த ஆய்வில் லெவிஸ்ட்ராஸின் முயற்சிக்குத் துணையாக அமைகின்றன.

புராணக்கதை பற்றிய ஆய்வுகள்:

1962 - வரை புராணக்கதையின் தனிப்பட்ட பண்புகளை விளக்குதற்குரிய ஒரு கோட்பாட்டையும் ஆய்வு முறையையும் வளர்த்தெடுப்பதில் லெவிஸ்ட்ராஸ் ஈடுபட்டிருந்தார். பிராப்பின் ஆய்வும் துமேசிலின் அணுகுமுறையும் மொழியியலும் அமைப்பியல் கூறுகளை வேறுபிரிப்பதற்கு உதவின. ஒடிப்பஸ் அஸ்டிவால் போன்ற புராணக்கதைகள் பற்றிய ஆய்வில் இதனைச் செய்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். இந்தவகை ஆய்வில் அஸ்டிவால் பற்றிய கட்டுரை (இந்த

இதழில் சரஸ்வதியின்கட்டுரை) மிகவும் விரிந்ததும் விளக்கமானதும் ஆகும். இதில் ஒரு குறிப்பிட்ட பண்பாட்டு வட்டாரத்தில் வழங்கும் புராணக்கதைகளின் ஒரு தனிக்கலவையை (a single complex) லெவிஸ்ட்ராஸ் ஆய்வு செய்கிறார். இந்த ஆராய்ச்சி புராணக்கதை பரிணமித்த பல்வேறு நிலைகளை வேறுபிரித்து ஒப்பிடும் நோக்கத்தைக் கொண்டது; ஒவ்வொரு நிலையும் எல்லாவற்றுக்கும் பொதுவான ஓர் அடிப்படைத் தர்க்க அமைப்பின் ஒரு மாற்றமாகப் பார்க்கப்படுகின்றது; ஒரே பண்பாட்டு வட்டாரத்தைச் சார்ந்த பல வடிவங்களை ஒப்பிடவும் அவற்றிற்கிடையேயான முரண்பாடுகளுக்குரிய காரணங்களைக் காணவும் முயல்கின்றது. புராணக் கதைக்கும் அனுபவரீதியான உண்மைக்கும் (empirical fact) இடையேயான உறவு, இயங்கியல்ரீதியான ஒன்று என்பதால் புராணங்களில் உள்ள நிறுவனங்கள் சமூகத்தில் காணப்படுபவற்றிற்குத் தலைகீழாக உள்ளன. சிம்சிய இந்தியர்களின் உண்மையான வாழ்க்கைக்கு மாறாகப் புராணக்கதையில் தந்தைவழியரபுரிமையும் (Patrilineal inheritance) தாயிடம் தங்கலும் (matrilocal residence) காணப்படுகின்றன. எல்லாச் சம்பவங்களும், நம்பிக்கைகளும் உண்மையான வாழ்க்கையிலிருந்து எடுத்துக்கொள்ளப்பட்டுச் சில வழிகளில் மாற்றியமைக்கப்படுகின்றன. புராணக் கதையை அறிந்துகொள்ளச் சமூக ஒருங்கமைப்புக்களையும் (Social organizations) பண்பாட்டு நம்பிக்கைகளையும் பற்றிய ஆய்வு ஒரு முற்படுதேவையாகும்; எனினும் ஓர் ஆவணச் சான்றுமூலம் என்று கொள்வதற்குப் புராணக்கதை பயன்படாது: மெழுகுதிரி மீனும் வஞ்சிர மீனும் ஆண்டுக்கொருமுறை கிழக்கு - மேற்காகப் பயணம் செய்பவை எனினும் அவற்றின் இயக்க மதிப்பு, இந்தியர்கள் மீனின் இடத்தில் தங்களை வைத்துக்கற்பனை செய்து கொள்கின்றனர் என்ற உண்மையின் மூலம் பெறப்படுகின்றது.

ஒட்டுமொத்தமாகப் பார்த்தால் ஒரு புராணக்கதை ஒரு சமூகத்தின் பிரதிநிதி என்று சொல்வதைவிட அச்சமூகம் தனக்குள் கொண்டிருக்கும் திருப்தியற்ற சமரசங்களின் பிரதிநிதி என்று சொல்வதே பொருந்தும். சிம்சியர் கடைப்பிடிக்கும் தந்தையிடந்தங்கல் தாய்க்கால்வழி, அத்தைமகன், மாமன்மகள் திருமணஉறவில் தொக்கி நிற்கும் முரண்பாட்டிற்குள் எல்லா முரண்களும் இணைக்கப்படுகின்றன. பெண்கொடுப்பவர் பெண்எடுப்பவர் என்ற ஒரு நிலைத்த தகுதிநிலை (அடுக்கு நிலை (hierarchy) வடிவில் இந்த ஏற்பாடு (arrangement) அளிக்கக்கூடிய சம நிலையிலிருந்தும் அவர்களுக்கு நன்மையில்லை; ஏனென்றால் அவர்கள் தம்முடைய ஒவ்வொரு மரபுக்குழுவிருந்திலும் (potlatch) திருமணத்திலும் தரப்படுத்தும் (ranking) முழு அமைப்பையும் மாற்றிவிடுகின்றனர். இவ்வாறாக, ஓர் உள்ளார்ந்த சமநிலையின்மையை உண்டு பண்ணிவிடுகின்றனர். நிலவியல், பொருளியல், சமூகவியல், அண்டவியல் முரண்கள் எல்லாம் தெளிவில் குறைந்த ஆனால் உண்மையான முரணில் இணைக்கப்பட்டுவிடுகின்றன: இம்முரணைத் தாய்மாமன் மகனுடனான (matrilateral cousin) மணம் தீர்க்க முயல்கின்றது. ஆனால் தீர்ப்பதில் தோல்வியடைந்துவிடுகின்றது.

புராணக்கதையில் வருதலும் போதலும் மணஉறவினால் இணைக்கப்பட்ட கால்வழியினரிடையேயான இறுக்கத்தை (tension) வெளிப்படுத்துகின்றது: அஸ்டிவாலின் அடுத்தடுத்த மணங்கள் சமூகத்தில் உள்ளார்ந்த ஆற்றலுடைய தங்கும் இடவகைமைகள் பற்றிய ஊகங்களுக்குதவுகின்றன. அதீதமான தீர்வுகளைக் கற்பனை செய்வதன் மூலமும் அவை ஆதரிக்கத்தக்க வலிமையற்றவை (untenable) என்று காட்டுவதன் மூலமும் மெய்ம்மையின் குறைபாடுகளைப் புராணம் நியாயப்படுத்த முனைகிறது. இது கதையாடலில் ஒருபோதும் வெளிப்படையாக இல்லை என்றா

லும், சமூக மெய்ம்மை பற்றிய ஓர் எதிர்மறை விளக்கம் என்று அதனைப் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். வேறு எந்த ஒரு தீர்வும் சமஅளவு இடர்ப்பாடானது என்று காட்டுவதன் மூலம் சிம்சியர்கள் எட்டிய சமரசத்திற்கு (compromise) ஒத்துப் போகுமாறு செய்கின்றது.

அண்டையிலுள்ள சமூகங்களில் (communities) காணப்படும் புராணக்கதையின் திரிபுவடிவங்களுக்கிடையிலான வேறுபாடுகளுக்குப் பொருளியல் அமைப்பு வேறு பாடுகள் காரணங்களாகக் காட்டப்படுகின்றன. நாஸ் ஆற்று வடிவம் வலிமை யற்ற முரண்பாடுகளைக் கொண்டுள்ளது; அவர்கள் தமது உணவுக்காக மீன் பிடிக்கும் பயணங்களைச் சார்ந்திருப்பவரல்லர் என்ற உண்மையையும் அதனால் பஞ்சத்திற்கு ஆட்படவில்லை என்றும் காட்டுகிறார். இந்த நேர்வில் ஒரு சமூக அடிப்படையைக் கொண்ட முரண்பாடுகளைப் புலப்படுத்தப் பொருளியல் சமிக்ஞை யையும், உணவு சார்ந்த குறிகளையும் வெற்றிகரமாகப் பயன்படுத்த இயலாது என்பது புலனாகிறது.

புராணத்தருக்கவியல்களின் (Mythologiques, 1964, 1966, 1968, 1971) திசை நோக்கு முந்தைய ஆய்வுகளினின்றும் வேறுபட்டது. சமூகப் பிரச்சினைகளுக்கு அறிவுபூர்வமான தீர்வுகளுக்குரிய ஒரு முயற்சி என்பதனைவிடப் புராணக்கதை ஒரு தன்னுரிமை வாய்ந்த தருக்க ஒழுங்கமைப்பு என்று ஆய்வதே அவரின் நோக்கமாகும். பொரோரோ (Bororo) மற்றும், அண்டையிலுள்ள பிரேசிலின் இனக்குழுக்களுக்குரிய புராணக்கதைகளின் ஒரு முழுத்தொகுதி (whole set) முதல் பகுதியின் (The Raw and the cooked) தரவாகும்; பிந்திய பகுதிகள் ஏனைய தென், வட அமெரிக்கப்பகுதிகளில் சேகரிக்கப்பட்டவை. புராணக்கதை களின் எல்லாப் பகுதிகளும் விரிவாக ஆராயப்பட்டு, ஏனைய புராணக்கதைகளின் ஒப்புமையான துண்டுச்சம்பவங்களுடன் (episode) உறவுபடுத்தப்படுகின்றன. அடிக் கருத்துக்களிடையே ஒரு சுருள்போல ஆய்வு சுழன்றுசெல்கின்றது. பச்சையும் சமைத் ததும் என்று சோதித்தறியக்கூடிய வகைமைகள் அருவமான கருத்துக்களை வடிவ மைத்தற்கு எவ்வாறு கருத்தாக்கக் கருவிகளாகக் கருதப்படுகின்றன என்றும், அதன்பிறகு தர்க்கரீதியான உரைக்கூற்றுக்களாக எவ்வாறு இணைக்கப்படுகின்றன என்றும் 'பச்சையும் சமைத்தலும்' என்ற நூல் காட்டுகின்றது. புராணக்கதையின் அடியில் ஒரு தர்க்கம் இருக்கிறது என்றால், மானுடச் செயல்களின் ஏனைய எல்லாக்கூறுகளும்கூட அமைப்புக்குட்பட்டிருக்க வேண்டும்; மற்றும் தருக்கத்தால் நிர்ணயிக்கப்பட்டிருக்க வேண்டும். தென்அமெரிக்கப் புராணக்கதைகள் தூய்மை யானவை என்பதனாலும், மிகமிகச் சிச்கலானவை என்பதனாலும் தென்அமெரிக்கப் புராணவியல் ஒரு நல்ல சோதனை முயற்சியாகும்: புராணக்கதை வெறுங்கற் பனையை அடிப்படையாகக் கொண்டது என்று கருதப்படுகின்றது; ஆதலின் அது முழுவதும் மனம்போனபோக்கிலானதுமாகும் (arbitrary). ஆனால் அதுஉள்ளார்ந்த விதிகளைக் கொண்டமைவது என்று காட்டமுடியுமென்றால், ஒருவேளை வாழ்வின் ஏனைய எல்லாப் பகுதிகளும் (areas) விதிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்று ஊகிக்கலாம். மிகவும் இடர்ப்பாடான நேர்வைத் தேர்ந்தெடுப்பதுவும்கூட அமைப்பியல் ஆய்வு முறையின் மதிப்பைப் பற்றிய ஒரு சோதனையாகும்: ''புராணவியலுக்கு என்னுடைய ஆய்வுமுறை செல்லுபடியாகக் கூடியது என்றால் கவிதை, இசை, ஓவியம் போன்ற, மானுடமனத்தின் ஏனைய செயல்களுக்கும் பொருத்திப் பார்க்கப்படக்கூடியதாகும். பொரோரோ புராணக்கதை ஒன்றின் முழுப் பனுவலையும் (full text) கொடுத்து அதனை அதன் இனமரபுச் சூழலில் வைத்துக்

காட்டுகிறார். இஃது அதன் உள்ளடக்கத்தின் சில இயல்புகள்மீது கவனத்தை ஈர்த்தாலும், அதனைச் சமூகவியல்ரீதியாக விளக்கமுடியாது என்பதனால் அதன் உள்ளார்ந்த அமைப்பை ஆய்வதில் கவனத்தைத் திருப்புகிறார். அவர் புராணக் கதையினுள் உள்ள ஒவ்வொரு வரிசைக்குமுரிய மாற்றங்களின் தொகுதியை அதே புராணக்கதையிலுள்ள வேறொரு வரிசையுடன் தொடர்புபடுத்திக் காட்டுகிறார். அத் துடன் பிற புராணக்கதைகளிலுள்ள ஒத்த வரிசைகளையும் ஒப்பிட்டுக்காட்டுகிறார். ஆய்வின் தொடக்கமும் முடிவும் மனம்போனபோக்கானவை; எப்பொழுது தருக்க ஒழுங்கமைப்பு வந்து நுழைந்தது என்பது முக்கியமல்ல. ஒரே பிரச்சினைகள் பல் வேறுபட்ட நோக்கில் ஆராயப்படுகின்றன; புராணக்கதையின் தருக்கத்தைப் பிரதி பலிக்க முயலும் கதையின் வளர்ச்சி ஒரே போக்கானது (linear) என்பதனைவிடச் சுழற்சியானது (circular) எனலாம்.

ஆராயப்படும் 187 புராணக்கதைகளும் தற்செயலாக ஒழுங்கின்றி வேறுபடவில்லை; ஆனால் அவை ஓர் உள்ளார்ந்த கோர்வையின் மேல் கட்டப்பட்டுள்ளன என்று காட்டுகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ் ஒரே வட்டாரத்தில் வழங்கும் ஏனைய புராணக்கதை களின் ஒப்புமையான பகுதிகளுடன் (segments) வேறுபடுத்திப் பார்க்கும்போது விளங்காத கூறுகள் விளங்குகின்றன. சான்றாகத் தகாப்புணர்ச்சி குறித்த கெரி குய்குய்த்துகோ (Geriguiguitugo) புராணக்கதையில் சமைத்தல் என்ற கதைக்கூறு (motif) பனுவலில் காணப்படவில்லை என்றாலும் அது சமைத்தலின் தோற்றம் பற்றியது என்று காட்டுகிறார். உள்ளார்ந்த அமைப்பியல் நிலையைப் புராணக் கதைகளின் ஒரு பெருந்தொகுப்பை ஆராய்வதன் மூலமே புரிந்துகொள்ள முடியும். நோக்கீட்டுப் புராணக்கதையின் (ஆய்வின் தொடக்கத்தில் அவர் எடுத்துக் கொள் ளும் புராணக்கதை) ஒவ்வொரு நுணுக்க விபரத்தையும் விளக்கும் முயற்சியில் அவர் பன்றிகள், பெண்டிர், சிறுத்தைகள், புகையிலை, புலன்கள் (senses), பருவங்கள், நட்சத்திரக் குழுக்கள் போன்றவற்றின் தோற்றம்பற்றிக் குறிப்பிடு பவற்றையும் ஆராய்கிறார்.

புராணக்கதைகளைத் தொடர்புபடுத்தச்சில இணைக்கும் கருத்தாக்கங்களும் கொடுக் கப்படுகின்றன: கணிசமான எண்ணிக்கையிலான புராணக்கதைகளில் மாறாது, நிலைத்திருக்கும் கூறுகள் ஆய்வுக்கான 'கருவிகள்' (armature) எனப்படும்; கூறு களுக்கிடையேயான உறவைச் 'சமிக்ஞை' (code) சுட்டுகின்றது; கூறுகளின் உள்ளடக்கம் செய்தியாகும் (message) இவ்வாறாக, ஒன்று அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட இத்தகைய இயல்புகளின் மாற்றங்களே சில புராணக்கதைகள் என்று விளக்க முடியும்; உறவுகளின் சிக்கலான தன்மையை மிகவும் நெறிமுறைப்படி அணுக ஒரே வகையான அல்லது நெருங்கிய தொடர்புடைய வடிவவியல் உருவங் களாக, அந்த சந்தமானவையாக, தலைகீழானவையாக அல்லது சமமானவை யாக அவற்றைக் காணலாம். சான்றாக, மழையின் தோற்றம் பற்றிய பொரோரோ (Bororo) புராணக்கதைக்கும், நெருப்பின்தோற்றம் பற்றிய செரன்ட்டே (Sherente) புராணக்கதைக்கும் இடையே ஒரு தலைகீழான அந்தசந்தம் உள்ளது. முற் கோளாக்கப்பட்ட முரண்பாடுகளின் அமைப்பினை மதிப்புடையதாகச்செய்ய இதற்கு நேர்மாறான (reverse) ஒன்றைக் காணமுயல்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ்.[12]

லெவிஸ்ட்ராஸ் தாமாக அமைத்துக் கொண்ட கண்டிப்பான ஒழுங்குமுறையின் உயர்தரத்தைக் கடைப்பிடிக்கிறார். புராணக்கதையில் தற்செயல் பண்புகள் இல்லை என்பதால், ஒவ்வொன்றும் விளக்கப்பட வேண்டும்: ஒரு முரண்பாடு தோன்றினால், ஆய்வு போதுமான தொலைவு எடுத்துச் செல்லப்படவில்லை என்பதனை அது

நிரூபிக்கின்றது. ஒரு சங்கிலியின் ஒரு கண்ணி என்ற முறையில் மட்டுமே ஒவ்வொரு கூறுக்கும் அர்த்தமுண்டு, தனித்து ஆய்வு செய்தால் முற்றிலும் புரிந்து கொள்ளவியலாது.

கூறுகளுக்கிடையேயான உறவுகளே முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை; சமிக்ஞையின் மாற்றீட்டினால் (substitution) அடிக்கருத்துக்களில் (themes) ஏற்படும் விளைவுகள் குறித்து ஆய்வதன் மூலம், புராணக்கதைக் குழுவைப் பண்புருவாக்கம் செய்யும் அல்லது ஒரேவகையான அல்லது நெருங்கிய தொடர்புடைய வடிவங்களின் வரிசைகளைப் (Isomorphic sequence) பண்புருவாக்கம் செய்யும் மாறாத பண்புக் கூறுகளை லெவிஸ்ட்ராஸினால் வரையறுக்க முடிந்தது. அதனால்தான் மாற்றத்திற்கான விதிகள் உருவாகின்றன. பல்வேறுபட்ட சமிக்ஞைகளில் (codes) ஒரே அடிக்கருத்துக்களை எதிர்கொள்ளமுடியும்: தொடர்ச்சிக்கும் தொடர்ச்சியின்மைக்கும் இடையேயான முரண்பாட்டினை (opposition) வானியல், உறவுமுறை அல்லது விலங்கியல் சார்ந்த சமிக்ஞைகளைக் கொண்டு வெளிப்படுத்த முடியும். இந்தத் திட்டங்கள் பற்றிய ஆய்வு புராணக்கதையின் தர்க்கரீதியான சிந்தனைக்கட்டுக்கு (problematic) இட்டுச் செல்கின்றது. இயற்கையிலிருந்து பண்பாட்டுக்கு மாறியதை மட்டுமன்றி மானுட இயல்பின் பல பண்புகளைப் பற்றிச் சிந்திக்கச் சமைத்தல் (cooking) ஒரு சமிக்ஞையாகப் பயன்படுகிறது.

புராணக்கதைக்குள் மறைந்திருக்கும் அர்த்தம் பிரக்ஞை பூர்வமற்றது. இதனால்தான் 'புராணக்கதைகள் தாமாகச் சிந்திக்கின்றன. மனிதனின் அறிவுக்குத் தெரியாமல் சிந்திக்கின்றன' என்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ் (1964 b : 20). ஏற்கனவே நிலைபெற்றுள்ள அர்த்தம் அவற்றை மொழிபெயர்க்கக்கூடியதாகச் செய்கிறது. என்பதனைவிட அவற்றின் மொழிபெயர்க்கக்கூடிய தன்மை அவற்றிற்கு அர்த்தத்தைக் கொடுக்கின்றது. ஒரு புராணக்கதையை ஓர் ஆய்வாளன் சுருக்கும் உறவு முறைகளின் ஒழுங்கமைப்பு ஒரு பொய்யல்ல, ஏனென்றால் அவை புராணக் கதைக்கு இயல்பானவை. 'ஆய்வை நான் முன்கூட்டியுணர்ந்துவிடவில்லை, புராணக்கதைகள் தம்மை மறுஉருவாக்கம் செய்துகொள்கின்றன. நான் அவற்றின் இடையீட்டாளன் (intermediary), புராணக்கதைகள் நுழைந்து செல்லும் இடமாக மட்டும் நான் இருக்கிறேன்'' (1967 d : 5).

சமூகப் பிரச்சினைகளைத் தீர்க்கும் ஒரு முயற்சி புராணக்கதை என்று 'பச்சையும் சமைத்தலும்' என்ற நூலில் பார்க்கப்படவில்லை. எல்லாவிதமான வினாக்களுக்கும் ஒரு முழுமையான (ensemble) மாற்று விடைகளை அது அளிக்கின்றது. புராணக்கதைக்கும் சமூகத்திற்கும் இடையேயான உறவு காரணரீதியானதுமல்ல (causal) பயன்பாட்டு ரீதியானதுமல்ல (functional). ஆனால், ''பரிமாற்றமான உறவுமுறை, வினா எழுப்புவோரின் சமூகநிலையுடனான உறவைவிடப் புராணக் கதையின் தர்க்கத்துடனான உறவுடன் நெருங்கியது. சமூகத்தின் உள்ளார்ந்த தேவைகளையும் சமநிலை இன்மைகளையும் புராணக்கதைகள் பகுத்தறிவுக்கேற்றதாகச் செய்யவே செய்கின்றன. வெளிப்படையான கதையில் அல்லது படிமங்களில் இந்த நியாயங்களின் மூலங்களைக் காணமுயல்வதைவிட, புராணக்கதையின் உறுப்புகளுக்கிடையேயான வடிவியல் உறவுகளில் அவற்றைக் காண வேண்டும்'' (1966 a : 102).

தென்அமெரிக்கப் புராணக்கதைகள் உணவு, பாலியல் (Sex) போன்ற உலகளாவிய அனுபவங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டவை என்பதால் அவற்றில் காணப்படும் குறியீட்டு ஒழுங்கமைப்புக்கள் உலகளாவியவையா என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் ஆய்கிறார்.

பொ்ரோரோ புராணக்கதையில் இரைச்சல் (noice) முறைகேடான உறவுகளுடன் (unions) தொடர்புபடுத்தப்படுகின்றது. மௌனம் (silence) முறையான ஒன்று டன் தொடர்புறுத்தப்படுகின்றது. நிலத்தையும் சூரியனையும் இணைக்கும் வீட்டு நெருப்பு (domestic fire) மரியாதையையும் மௌனத்தையும் வேண்டி நிற்கிறது (demands), விதவைகளின் மறுமணத்திலும், கருவுற்ற பெண்டிர் வெள்ளையுடையில் திருமணம் செய்து கொள்ளும்போதும் மேற்கொள்ளப்படும் இரைச்சலை உண்டு பண்ணும் ஐரோப்பிய மரபிலும் இந்தத் தொடர்புகள் ஒருபோக்குநிலைகளாக அமைக்கப்பட்டுள்ளன; வேறொருவாறாகச் சொன்னால் சம்பவங்களின் எதிர் பார்க்கப்பட்ட ஒழுங்கு தடுக்கப்பட்டபோது அல்லது தலைகீழாக்கப்பட்டபோது சத்தம் உண்டாக்கப்படுகின்றது.

பச்சையும் சமைத்ததும், புதியதும் அழுகியதும், ஈரமும் காய்ந்ததும் போன்ற உணவு சார்ந்ததும் புலனறிவு சார்ந்ததுமான பண்புகளை வைத்து ஒரு முனைப் பான (vigorous) தருக்கத்தை நிலைநாட்டுகின்றார். நாட்டு வகைமைகளின் சேமவைப்பை இது தீர்த்துவிடவில்லை. திறந்ததும் மூடியதும், நிறைந்ததும் வெறுமையும், உட்புறமும் வெளிப்புறமும் போன்ற முரண்பாடுகட்கிடையே வெளிப்படுத்தப்படும் வடிவங்களின் மிகவும் அடிப்படையான தருக்கத்தை இரண் டாம் தொகுதி (From Honey to Ashes) முற்கோளாக வைக்கிறது. தென் அமெரிக்கப் புராணவியல் முழுவதும் நிலைத்துநிற்கும் புகையிலைக்கும் தேனுக் கும் இடையேயான முரண்பாட்டை அது ஆய்கின்றது. தேன் இயற்கையாக உற்பத்தி செய்யப்படுவதனாலும் இயற்கையாகப் பொங்குவதனாலும் (ferments-புளிப்பதனாலும்) அது 'பச்சையானதைவிடக் குறைந்தது'. தூய்மையையும், இனிமையையும் மதிப்பையும் (value-விழுமியத்தையும்) அது குறிக்கின்றது. மாறாகப் புகையிலை சமைத்ததையும்விட விஞ்சியது, பயனற்றது, கெட்டது. அது வன்முறையையும், ஒழுங்கின்மையையும் குறிக்கிறது. இந்தச் சொற்பண்பு கள் (connotations) உலகளாவியவை; ஆனால் பிரேசிலில் மிகவும் முனைப் பானவை; அங்கே இந்தியர்களின் பொருளியல் வாழ்வில் அவை மிகவும் இன்றி யமையாதவை: அலைந்துதிரிகிற பருவத்தில் தேன் முதன்மையான உணவாகும். இயற்கைக்குத் திரும்புவதனைக் குறியீடாகக் காட்டுகின்றது (symbolizes) அது. இயற்கையிறந்த சக்திகளுடன் தொடர்புகொள்ளப் பயன்படும் ஒரு போதைப் பொருள் புகையிலை. பச்சையும் சமைத்தலும் நிலைத்த அர்த்தம் கொண்டவை யாக அமைய இயற்கையைநாடி இறங்குவதும் இயற்கையிறந்தவற்றை நாடி ஏறுவதும் தர்க்க ஒழுங்கமைப்பில் ஓர் இயக்கம்மிக்க (dynamic) சமநிலையின் மையைப் புகுத்துகின்றது. இங்கிருந்து காலவகைமை பற்றிய ஆய்வுக்கு இட்டுச் செல்லப்படுகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். இதனால் சமனிலையின்மையும் பருவஒழுங் கும், உயர்வுதாழ்வுகட்கிடையிலும் வானம் பூமிகட்கிடையிலும் உள்ள முரண்களும் கருத்தாக்கம் செய்யப்படுகின்றன.

காலத்தின் தொடர்ச்சியையும் தொடர்ச்சியின்மையையும் எவ்வாறு இந்தியச் சிந்தனை அடிக்கருத்தாகக் (Thematizes) கொள்கிறது என்பதனைக் காட்ட நற் பண்புகள் பற்றிய (good manners) புராணக்கதைகளின்பால் மூன்றாம் தொகுதி திரும்புகின்றது; இறுதித்தொகுதி வடதென் அமெரிக்கப் புராணவியல்கட்கிடையே யான சமநிலைகளை நிறுவுகின்றது; உள்ளமைப்பின் (infrastructural) வேறுபாடு களால் திரிபுகள் விளைகின்றன என்று ஆய்கின்றது.

மிகப் பேராவலுடன் உருவாக்கப்பட்ட புராணக்கதை பற்றிய அணுகுமுறையில் சிக்கல் களும் குறைகளும் இல்லாமல் இல்லை. இச்சிக்கல்கள், குறைபாடுகள் ஆகியவற்றுள்

பெரும்பாலானவை லெவிஸ்ட்ராஸின் முதன்மையான ஆர்வம் தனிப்பட்ட புராணக் கதையின் தர்க்கம் பற்றியது என்பதனாலும் அது சார்ந்திருக்கும் நனவிலி மன அமைப்புகள் பற்றியது என்பதானலும் உருவானவை. இது புராணக்கதையின் தோரணிகளுக்கு அல்லது அமைப்புக்கு விளக்கந்தருகின்றது. ஆனால் அதன் உள்ளடக்கம்பற்றி விளக்கமளிக்கவில்லை. சமூகப் பரிமாணமும் அதே போன்று அறிவுநிலைப் பரிமாணமும் கொண்டிருக்கக்கூடிய புராணக்கதையின் நோக்கத்தில் (purpose) அவர் பெருங்கவனம் செலுத்தவில்லை. புராணக்கதை பற்றிய அவருடைய ஆய்வு ஃபிராய்டின் கனவு பற்றிய விளக்கத்தை ஒத்தது. ஒரு குறிப்பிட்ட நோயாளியின் குறிப்பிட்ட கனவின் உள்ளடக்கம், அமைப்பு இரண்டையும் விளக்கும் வகையில் கனவின் உள்ளடக்கம் ஆக்கம் பெறுவதை ஆய்ந்து அவற்றைக் கனவு வேலையின் (dreamwork) இயல்நுட்பங்களுடன் இணைப்பதில் ஃபிராய்டு வெற்றிபெற, லெவிஸ்ட்ராஸ் அவ்வளவாக வெற்றி பெற வில்லை. அவருடைய ஆய்வு புராணக்கதை குறித்ததொரு பகுதி நிலை விளக்கமாக மட்டுமே இருக்க முடியும். இந்த விடுபாடு (omission) புராணத் தருக்கத்தில் (mythologiques) சரியாக வெளித்தெரிவதில்லை. புராணத்தருக்கத் தில் தருக்கரீதியான உரைக்கூற்றுகளை வெளிப்படுத்த எவ்வாறு பல்வேறுபட்ட சமிக்ஞைகள் செயல்படுகின்றன என்று காட்டுவதன்மூலம் வடிவம், அமைப்பு, உள்ளடக்கம் போன்றவற்றை அவர் ஒருங்கிணைக்கிறார். ஆனால் ஏன் குறிப் பிட்ட சமிக்ஞைகள் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டன என்றும், சமூக நடைமுறையுடன் (Social practice-சமூக ஒழுகலாறு) அவை கொண்டுள்ள உறவினையும் அவர் ஆய்வு செய்யவேண்டும்.

லெவிஸ்ட்ராஸ் பற்றிச் செய்யப்பட்ட பல விமர்சனங்களும் இந்த நடுநாயகமான பிரச்சினைக்குத் தொடர்பானவையே. புராணக்கதையின் உணர்ச்சிபூர்வமான உள்ளடக்கத்தையும் வெளிப்பாட்டு உள்ளடக்கத்தையும், அதன் சமூகச் சூழலை யும் அவர் ஒதுக்கி விடுவதாகவும் (Ricoeur; Mary Douglas) வேறிடங்களுக்கு அது பொருந்தாவிட்டாலும் தம்முடைய அணுகுமுறை பொருந்தக்கூடிய ஒரு புராணக்கதைத் தொகுதியைத் தேர்ந்து கொள்வதாகவும், தம்முடைய வகைமை களுக்குப் பொருந்துமாறு தரவுகளைச் சூழ்ச்சித்திறத்துடன் கையாளுவதாகவும் (Leach ; Douglas) ஒழுங்குமுறையின்றி அதீதமான திட்டமுறையுடன் இருப்பதாக வும் அதனால் முரண்பாடுகள் புராணக்கதையில் உள்ளனவா லெவிஸ்ட்ராஸின் மனத்தில் உள்ளனவா என்ற தெளிவில்லை என்றும் புராணக்கதை பற்றி ஒன்று அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட தருக்கங்கள் உலகம் முழுவதும் உள்ளனவா (உள்ளன என்று அவர் ஒத்துக் கொள்கிறார்) என்பதும் தெளிவில்லை என்றும் அவர் விமர்சிக்கப்படுகிறார்.

லெவிஸ்ட்ராஸ் ஒரு வல்லந்தமான ('எலுமிச்சம்பழப்பிழிவு ஆய்வு') ஆய்வினைப் பயன்படுத்துவதாகவும், அது புராணக்கதையைக் கம்ப்யூட்டரில் திணித்து ஒரு காலமற்ற தளநிலை வடிவை உருவாக்குகின்றது என்றும் டக்ளஸ் குற்றம் சுமத்து கிறார். இந்த விவாதம் விரிந்த ஆய்வைச் சுருக்கவாதம் (Reductionism) என்று தவறாகக் கருதி ஒதுக்கிவிடுகின்றது; வடிவவியல்வாதிகளைப்போலன்றி அருவமான தற்கும் பருண்மையானதற்கும், சமிக்ஞைக்கும் செய்திக்கும் இடையே இயங்க லெவிஸ்ட்ராஸால் முடிகின்றது என்பதையும் இவையனைத்தையும் செய்தபிறகும் கூட அந்தத் தனிப்பட்ட புராணக்கதையின் செழுமையைப் பாதுகாக்கமுடிகின்றது என்பதையும் மேற்சொன்ன விவாதம் கணக்கில் எடுத்துக்கொள்ளவில்லை.

லெவிஸ்ட்ராஸ் பிரித்தெடுக்கும் குறிப்பிட்ட உறவுமுறைகள் ஓரளவு (Relatively) மனம்போனபோக்கானவையாகத் தோன்றுகின்றன; ஏன் ஒன்றைவிட மற்றோ ரியல்புக்குச் சிறப்புரிமை அளிக்கிறார் என்பதற்கு அவர் காரணம் தரவில்லை என் பதனால் தரவுகளை மற்றொருவழியில் மறுபடி ஒழுங்குசெய்யமுடியும். மற்றொரு சார்பில் (on the other hand) உறுதியாகக் கூறப்பட்ட எந்தவொரு உறவுமுறை யையும் தவறென்று நிரூபிக்க இயலாது என்பதும் உண்மையே. உருவரைப் படங்களாகவும் முரண்பாடுகளின் அமைப்புக்களாகவும் ஒரு புராணக்கதையை முழுவதுமாகக் கூறுபடுத்தல் மிகமிக நிறைவளிப்பதாகும்; ஒவ்வொரு முரண்பாட் டையும் அமைப்பு என்ற முழுமையின் அடிப்படையிலேயே உணர்ந்துகொள்ள முடியும். துணைநிலைப் பரிமாணங்களின் மூலம் வெளிப்படையான முரண்பாடு களைத் தம்முடைய விவாதத்திற்கு ஒரு நிரூபணமாகத் திருப்ப முனைகிறார் அவர். முந்தையத் தொகுதிகளில் நிறுவப்பட்ட தேன்பற்றிய தத்துவம், தேனை மாத விலக்கு இரத்தத்துடன் ஒப்புமை செய்யும் அடிப்படையைக் கொண்டிருக்க, புராணத்தருக்கத்தின் மூன்றாவது தொகுதியில் (Mythologiques III) காட்டுத் தேனைக் கருவாக (Sperm) உருவகம் செய்யும் ஒரு சோக்கோ (Choco) புராணக் கதையை அவர் குறிப்பிடுகிறார் (Leach, 1970). லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்துப்படி இந்தத் தலைகீழாக்கம் அவருடைய விளக்கத்தை மறுப்பது என்பதனைவிட அதனை வளப்படுத்தும் ஒரு துணைநிலைப் பரிமாணமாகும். வேறோரிடத்தைப்போல இங்கும் அவருடைய முக்கியமான கோட்பாட்டை எந்தவொரு விமர்சனமுறை யிலும் தீர்ப்பிட அவர் தரவுகளைக் கையாளும்முறை இடைஞ்சலாக உள்ளது.

கலைச்சொற்களை அவர் பயன்படுத்தும் முறையும் மனநிறைவளிப்பதாக இல்லை. ஒப்புமை (homology), தலைகீழாக்கம் (inversion) போன்ற பதங்களை முறை யின்றிப் பயன்படுத்துகிறார்; தரவுகளை இந்த மரபொழுங்கு சார்ந்த வகைமை களில் யாந்திரீகமான முறையில் பொருத்துகிறார். தொடர்ச்சியின்மைகளையும் முரண்பாடுகளையும் கண்டுபிடிப்பதில் கூர்த்த அறிவுடன் திகழ்கிறார்; தொடர்ச்சி யான உறவுமுறைகள் அல்லது துணைநிலை உறவுமுறைகள் இருக்கக்கூடும் என் பதனை ஒதுக்குகிறார்.

புராணக்கதை பற்றிய அமைப்பியல் ஆய்வின் மூலம் வரலாற்றுப் பரிணாமத்தின் பங்கும், சமூகச் சூழலும் என்ற இரு முக்கியப் பிரச்சினைகள் எழுப்பப்பட்டன. சான்றாக லெவிஸ்ட்ராஸ் தம் நெறிமுறைக்குத் தேவையான அமைப்பு நிகழ்வு களைவிட முதன்மை பெற்றிருக்கின்ற புராணக்கதைகளின் பண்பாட்டு எல்லை களை மட்டும் வேண்டுமென்றே தேர்ந்தெடுத்துத் தன்னுடைய கொள்கைகளை நிரூபிக்கப் பார்ப்பதால் அவை மிகவும் பொதுத்தன்மை வாய்ந்தவையாக மாறி விடுகின்றன என்று ரிக்கூர் (Ricoeur) வாதிடுகிறார். வேறோரிடத்தில் இந்த நிலை இல்லை என்று வாதிடுகிறார்; பழைய ஏற்பாட்டுக் கதைகளை அவர் குறிப்பிட்டுச் சுட்டுகிறார்; அங்கே வடிவத்தையும் உள்ளடக்கத்தையும் பிரிக்க முடியாது; அமைப்பையும் சம்பவத்தையும்கூடப் பிரிக்கமுடியாது; ஆனால் சம்பவங் களின் வரண்முறைகளும், வெளிப்பாட்டு உள்ளடக்கங்களும் ஒரு முக்கியமான பங்காற்றுகின்றன. அவர் புராணக்கதைக்கு மற்றொரு வாசிப்பின் பொருள்கோள் (hermeneutic) அணுகுமுறையைத் தெரிவிக்கிறார்; அது பொருண்மைக் கூறுகளுக்கு (semantic) அழுத்தமளித்து, அடிக்கருத்துக்களின் குறியீட்டியல் விளக்கக் குறை பாட்டை நீக்கிய அமைப்பியல் விளக்கத்தை மட்டும் அளிக்கிறது.

எடுத்துரைக்கப்படும் கதையில் சம்பவங்களின் குறிப்பிட்ட தொடர்ச்சியிலும் திரும்பத்

திரும்ப வருபவைகளிலும்' பைபிள் கதைகளின் அர்த்தம் உறைந்துள்ளது என்ற உண்மையில் கவனத்தை ஈர்த்த ஏனைய விளக்கவுரையாளர்களுள் கோகன் (Cohen), லீச் என்போரும் உளர். ஒரு நோக்கில், புராணக்கதை ஒருபடித்தான வகைமையில்லை. ஆனால் பழமரபுக்கதை, நாட்டார் கதை, தீர்க்கதரிசனம் (நெடுமொழி கூறல்) போன்றவற்றின் சாயல்கொண்டது புராணக்கதை என்பது லெவிஸ்ட்ராசுக்கு மறுப்புத் தெரிவிப்பதாகாது.

பல்வேறு சூழல்களில் எவ்வியல்பு முன்னுரிமை எடுத்துக்கொள்கிறது என்பதில் வேறுபடும் பல்வேறுவகைப் புராணக்கதை இருக்கக்கூடும். இந்த எல்லா நிகழ்வுகளையும் (Phenomena) விளக்கக்கூடிய ஒரே கோட்பாட்டினை நாம் எதிர்பார்க்க முடியாது. புராணக்கதையின் பல்வேறு வகைமைகளை வேறுபடுத்துவதும், எல்லாப் புராணக்கதையிலும் அமைப்பு அல்லது வரலாறு முக்கியமான கூறாக இருக்க வேண்டும் என்று காரண காரிய ஊகம் (a priori) செய்யாது ஒவ்வொன்றின் குறிப்பிட்ட பண்புகளையும் தழுவிக்கொள்ளக்கூடிய ஒரு நெகிழ்வான அணுகுமுறையை உருவாக்குவதும் நோக்கமாக இருக்கவேண்டும்.

புராணக்கதை பற்றிய தம் கோட்பாடு தனித்த ஒன்று என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் உரிமை கொண்டாடவில்லை; அவர் குறிப்பிடுபவற்றில் பெரும்பாலும் ஓர் உள்ளார்ந்த நெகிழ்வுத்தன்மை இருக்கவே செய்கிறது சான்றாக, முதல் நோக்கத்தினின்றும் வேறுபட்ட ஒரு நோக்கத்திற்காகத் தொகுக்கப்பட்டவை என்பதனால் பைபிள் கதைகள் அரைகுறைப் புராணக்கதைகள் மட்டுமேயாகும் என்ற முறையில் அவர் லீச்சின் ஆதியாகமம் பற்றிய ஆய்வுகளை விமர்சிக்கிறார். அவற்றின் சமூகச் சூழலுடனும் இஸ்ரேலின் வரலாற்றுடனும் அவை நெருங்கிய உறவுடையவை; ஆனால் இது குறித்த தகவல்கள் சிதறலானவை, கதைகளினின்றும் கூடத் தனித்தவையல்ல (not independent), புராணக்கதைக்கு அவர் பொருத்திப் பார்க்காவிட்டாலும், வரலாற்றுரீதியாகச் சமூகங்களைக் 'குளிர்ச்சியானவை' அல்லது 'சூடானவை' என்று அவர் செய்யும் வேறுபடுத்தம் (See Charbonnier, 1969) இங்கு மிகவும் பொருத்தமானது. இந்த நோக்கில், பொரோரோ சமூகம் இஸ்ரேலிய சமூகத்தைவிட மிகவும் குளிர்ச்சியானதும் பெரிதும் நிலையானதும் ஆகும்; மற்றும் வரலாற்றுப் பரிமாணம் என்பதும் பொருத்தமற்றது; அரசுகளையும் (நாடுகளையும்) அரச மரபுகளையும் நிலைப்படுத்துவதும் கலைப்பதும், அரசியல் போட்டிகளும் எல்லைப் போட்டிகளும் சேர்ந்து திரண்ட ஒரு வரலாற்றினைக்கொண்ட இஸ்ரேலைப் போன்றதன்று; இஸ்ரேலைப் பொறுத்தவரை காலத்தின் தொடக்கத்திலிருந்து இன்றுவரையான தொடர்ச்சியின் கட்டங்கள் என்ற முறையில் பழைய சம்பவங்கள் முக்கியத்துவமுடையவை. சமூக மாற்றமும் காலச்சார்பும் பல்வேறுபட்ட சூழல்களில் பல்வேறு முறைகளில் அனுபவிக்கப்படுகின்றன; மற்றும் பல்வேறுபட்ட முறைகளில் புரிந்து கொள்ளப்படும், ஒரு பொருத்தமான பண்பாட்டு வெளிப்பாட்டினைக் கொண்டிருக்கும். ஏனைய புலங்களைப் போலத் (areas) தேவையான இடத்தில் விரிந்து கொடுக்கின்ற கவனக்குறிப்பின் வேறுபட்ட தன்மைகளுக்கு லெவிஸ்ட்ராஸின் அணுகுமுறை வாய்ப்பளிக்கிறது. தன் அணுகுமுறையின் உட்பொருளாகக் கொள்ளக் கூடியவற்றை அவர் தவிர்ப்பதில்லை. புராணக்கதை, நாட்டார்கதை, தொடர்புடைய நிகழ்வுகள் போன்றவை எல்லாம், ஒரே தருக்கத்தையும் மனக்கட்டுப்பாட்டு விதிகளையும் அடிப்படையாகக் கொண்டவையா அல்லது அவை முற்றிலும் சுதந்திரமானவையா என்பது லெவிஸ்ட்ராஸ் கேட்காத ஒரு முக்கியமான கேள்வியாகும்.

புராணக்கதையின் சமூகச்சூழல் என்ற பிரச்சினை இரு இயல்புகளைக் கொண்டது: அதன் உள்ளடக்கத்தினாலும் இடைவிடாத திருப்புக்களினாலும் (Repetitions) நிறைவேற்றப்படும் செயலும் (வினையும்), அதன் உள்ளடக்கத்திற்குக் காரணமான (பொறுப்பான) சமூகத் தோற்றமும் அவ்வியல்புகளாம். புராணக்கதையின் சமூகப் பயன்பாடுகள் குறித்து லெவிஸ்ட்ராஸ் போதிய கவனம் செலுத்தவில்லை. உலக ளாவிய அறிவுபூர்வமான பிரச்சினைகளுக்கு அல்லது சமூக ஒருங்கமைப்புக்களின் (Social organization) குறிப்பிட்ட பிரச்சினைகளுக்கு ஒரு கற்பனையான சிந்தனை என்றும் தீர்வு என்றும் முந்திய ஆய்வுகளில் அவை விளக்கப்பட்டன. தென் அமெரிக்கப் புராணவியல் பற்றிய பிந்திய ஆய்வுகள் புராணக்கதையின் உள்ளார்ந்த தருக்கத்தில் பெரிதும் அக்கறை கொண்டவை; ஆனால் அவை அத்தகைய தெளி வான தொரு பயன்பாட்டைக் குறிப்பாகச் சொல்லவில்லை.

புராணக்கதை பற்றிய அவருடைய ஆய்வு களஆய்வை அடிப்படையாகக் கொண்ட தன்று. ஆனால் மற்றவர்கள் சேகரித்த புராணக்கதைத் தொகுதிகளை அடிப் படையாகக் கொண்டது. இருப்பினும் செயற்பாட்டு முறையிலான ஒரு விளக்கம் அவருடைய பார்வையுடன் முரண்பட்டதன்று; அவருடைய அணுகுமுறையின் மதிப்பில் ஒரு பகுதி, புராணக்கதையின் ஓரியல்பு குறித்து விரிவான விளக்கஞ் செய்ய முயல்கிறது ஏனைய எல்லா இயல்புகளையும், ஆய்வு செய்வதன் மூலம் இந்தக்குறை, நிரப்பப்படவேண்டும் (complemented) : ஒரு 'முழுமையான' விளக்கத்தைப்பெறச் சமூகவியல், குறியீட்டியல், உளவியல் ஆய்வுகள் செய்யப் படவேண்டும்.

சமூகச் சூழல் பற்றிய லெவிஸ்ட்ராஸின் கவனக்குறைவைச் சுட்டுகிறது விமர்சனத் தின் மற்றோரியல்பு. அஸ்டிவால் புராணக்கதையின் ஒவ்வொரு கிளைச் சம்பவத் தையும் (episodes) அவற்றின் இனமரபுச் சூழலில் நோக்க லெவிஸ்ட்ராஸ் முயற்சி செய்கிறார். புராணியப்படுத்தும் நிகழ்வின்போது உண்மையான வாழ்க்கைச் சம்பவங்கள் மாற்றப்படுகின்றன என்பதையும் காட்டுகிறார். ஆனால், புராணக் கதை, பண்பாட்டுப் படைப்புக்கள் ஆகியவற்றின் சுதந்திரத்தை எப்பொழுதும் ஒத்துக்கொள்கிறார்; ஒவ்வொன்றின் உள்ளமைப்பைத் தேடுவதன் மூலம் நெறி முறை ரீதியில் இதனை நிறுவுகிறார். சில விமர்சகர்கள், குறிப்பாக லுசியன் கோல்ட்மன், பண்பாட்டுப் படைப்புக்கள் எல்லாம் சமூக அமைப்பினால் முழுவதும் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன என்றும், அவை சமூகத்தின் வெறும் பிரதிபலிப்புக்கள் என்றும் குறிப்பிடுகின்றன. இந்தப்போக்கு சமூகவியல் சுருக்கவாதத்திற்கு (Social reductionism) இட்டுச் செல்லக்கூடும்; அந்தச் சுருக்கவாதம் ஒவ்வொன்றையும் சமூக அமைப்பின் பிரதிபலிப்பு என்று 'விளக்குவதன்' மூலம் பண்பாடு ஏன் அந்த வடிவை எடுக்கிறது என்றும், தத்துவம், பண்பாடு, அல்லது பொதுவாகச் சிந்தனைக்கு உள்ளார்ந்த மதிப்பு ஏதேனும் இருப்பதைக் குறிப்பாக மறுக்கிறது என்றும் வினவவில்லை. லெவிஸ்ட்ராஸ் அளிப்பதுபோன்ற முற்றிலும் தளநிலை விளக்கம் போதுமானதன்று; ஆனால் முற்றிலும் சமூகவியல்ரீதியான மாற்று விளக்கங்களும் ஒருபாற்கோடியவையாக இருக்கக்கூடும்; ஏனைய பரிமாணங் களையும் கணக்கில் கொள்ளும் அமைப்பியல், குறியீட்டியல், அழகியல் மதிப் பீடுகளைக் கொண்டு குறைநிரப்பப்பட வேண்டும்.

பண்பாட்டுப் படைப்புக்கள் கட்டற்று மிதப்பவையல்ல என்று லெவிஸ்ராஸ் தெளிவு படுத்திக் காட்டுகிறார்; ஆனால் அவை உள்வரம்புகளுக்குக் கட்டுப்பட்டவை. அவற்றின் சமூகச் சூழலினின்றும் ஒரு தன்னுரிமைஉடையவை அவை; புராணக்

கதையின் தனிப்பண்புகளைப் பாதுகாத்து அதன் பண்பாட்டு நம்பிக்கைகளையும் சமூக அமைப்பையும் தொடர்புபடுத்திப் புராணக்கதையை உள்ளிருந்து ஆய்வு செய்யும் ஒரு தீவிரமான அணுகுமுறையை அவர் அளிக்கிறார். குறிப்பிட்ட கூற்றுக்கள் ஐயத்திற்குரியவையாகலாம். ஆனால் மானிடவியலுக்கு லெவிஸ்ட்ராஸின் ஒட்டுமொத்தமான பங்களிப்பு ஐயத்திற்கிடமற்றது.

ஆனால், அவர் தாமாக அமைத்துக்கொண்ட பணியில் எந்த அளவு வெற்றி பெறுகிறார்? ''எனக்கென நான் அமைத்துக்கொண்ட பணிகள் மானுட மனநிலை எவ்வாறு வேலை செய்கிறது என்பதைக் கண்டுபிடிப்பதாகும்"(1967 d). இந்தச் சிந்தனைக்கட்டிலிருந்துதான் (problematic) ஆய்வுத்திட்டம் அமைத்துக்கொள்ளப் பட்டது. பண்பாட்டுப் படைபபுச் சுதந்திரத்தை மனநிலைக் கட்டுப்பாட்டு விதிகள் வரம்புக்குட்படுத்துகின்றன என்பதும், அவற்றை ஒரு குறிப்பிட்ட திசைநோக்கிச் செலுத்துகின்றன என்பதும் ஆய்வின் எடுகோளாகும் (assumption). கூட்டாக எடுத்துக் கொள்ளும்பொழுது புராணக்கதைகள் மானுடமனநிலையைச் சுட்டு கின்றன. தொகுதிகள் முழுவதும் இது தெளிவாகப் புலப்படும் (1969b:341).

முடிவுரை :

லெவிஸ்ட்ராஸ் குறித்துச் செய்யப்பட்ட பல்வேறு விமர்சனங்களையும் அவருடைய ஆய்வுகளில் காணப்படும் முரண்பாடுகளையும் புதிர்களையும் தொகுத்து இணைத் துப் பார்க்கும் நிலையில் நாம் தற்போதிருக்கிறோம்.

இந்தப் புதிர்கள் பெரும்பாலானவற்றுக்குக் காரணம் அவருடைய உள்ளார்ந்த உளவியல் சுருக்கவாதமாகும் (psychological reductionism). சான்றாக, அவர் இயற்பண்புவாதத்தை முற்றிலும் எதிர்க்கிறார்; இது பலரும் அறிந்ததே. (அமைப் பியலின் கோட்பாட்டுரீதியான தோற்றம் பற்றிப் பேசியபோது குறிப்பிடப்பட்ட போக்கு இது) இயற்பண்புவாதத்துடன் புராணக்கதை பற்றிய ஆய்வில் காணப் படுவது மற்றொரு வகை இயற்பண்புவாதமாகும்; அதாவது எல்லா மனிதருக்கும் பொதுவான ஓர் உளவியலில் புராணக்கதையின் தர்க்கமும் அமைப்பும் வேர் கொண்டுள்ளன என்ற கருத்து இயற்பண்புவாதம் சார்ந்தது. ஆனால் உயிரியல் இயற்பண்புவாதத்திற்கும் உளவியல் இயற்பண்புவாதத்திற்கும் (biological and psychological naturalism) இடையேயுள்ள வேறுபாடு யாது? மானுடமனத் தினால் இடைமைப்படுத்தப்படாத உயிரியல் ரீதியில் இயல்பாயமைந்த பண்புகளின் நேரடியான விளைவு சமூக ஒருங்கமைப்பு என்று உயிரியல் இயற்பண்புவாதம் குறிப்பாக உணர்த்துவதனால் அதனை ஒதுக்கிவிடுகிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். பண் பாட்டு வழக்காறுகளைக் (item) கண்டுபிடிக்கும் மனிதர்தம் திறமையையும் சமூக ஒருங்கமைப்புக்களை அறிவுபூர்வமான பயன்பாட்டு நோக்கில் படைக்கும் திறத் தையும் அவருடைய நிலைபாடு மதிக்கிறது; ஆனால் கண்டுபிடிக்கப்பட்ட வகைமை கள் மூளையின் தருக்கரீதியான திறத்தினால் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன. இருவகை இயற்பண்புவாதங்களுக்கிடையேயான வேறுபாடு பொருட்படுத்துதற்குரியதன்று; அவை சமஅளவு நிர்ணயவாதப் பண்பின.

இந்த முதல் புதிருடன் தொடர்புடையது மற்றொரு புதிர் : மனிதன் அறிவு பூர்வமான படைப்புத்திறன் வாய்ந்தவன்; முக்கியமாகப் பழங்குடி மனிதன் அத்தகைய திறம் வாய்ந்தவன் என்று லெவிஸ்ட்ராஸ் மதிக்கிறார்: பல நூற்றுண்டு களாக மிகக் கவனமாகச் சோதித்து அறிந்ததன் விளைவு புதியகற்காலப் புரட்சி; தட்டுமுட்டுச் சாமான்களைச் சீர்படுத்துவோன்போல் (bricoleur) பழங்குடி மனித னும் மீந்துபோன துண்டுதுணுக்குகளை வைத்துச் சிக்கலான உருப்படிகளைக்

கண்டுபிடிக்கிறான்:[13] மிகவும் சிக்கலான உயிரியல் வகைமைப்பாடுகளை அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளது குலக்குறியம். உண்மையில் பழங்குடி மனிதனின் பண்பாட்டு வாழ்க்கை முழுவதும் அவரின் அறிவுத்துணிவிற்குச் சான்றுபகரும். லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுகள் எல்லாவற்றுக்கும் இக்கருத்துப் பொருத்தமாகும்; ஆனால் அதற்கு மாறாக இந்தத் துணிவு மூளையின் உடலியல் அமைப்பினால் மட்டுமே விளைவது என்று அவர் வாதாடுகிறார். இது தொடர்பாகப் பேசும் போது மனிதன் முழுவதும் புதியவற்றைக் கண்டுபிடிப்பவன் அல்லன் என்கிறார்; ஏற்கனவே நிலைத்திருக்கக்கூடியவற்றை மட்டுமே மறுபடியும் அவன் கண்டுபிடிக்கிறான்: ''தனித்த மானுட உயிரிகள் போன்றே மானுட சமூகங்களும் ஒரு போதும் வரம்பற்ற முறையில் படைப்பதில்லை; அவர்கள் செய்யக்கூடியதெல்லாம் மீண்டும் மீண்டும் மறுபடியும் உருவாக்கிக் கொள்ளக்கூடிய கருத்துக்களின் கருவூலத்திலிருந்து சில இணைப்புக்களைத் தேர்ந்தெடுத்துக் கொள்வதுதான் (Levi-strauss) (1961 : 160).

படைப்புச் சுதந்திரம் என்பது மாயை என்று வேறோரிடத்தில் குறிப்பிடுகிறார். விவாதங்கள் ஒரே நாணயத்தின் இரண்டு பக்கங்கள்; மேலும் சமூகங்களுக்கும் அவற்றின் அமைப்புக்களின் ஒப்புமைகளுக்கும் இடையேயுள்ள வேறுபாட்டினை ஏற்றுக் கொள்வதில் ஒரு சமனிலையை அடைய லெவிஸ்ட்ராஸினால் இயலவில்லை என்பதனை விவாதங்கட்கிடையேயான முரண்பாடுகள் விளக்குகின்றன. அவர் இனத்தொடர்பியலை (Ethnology) உளவியல் என்று கருதுகிறார் (1967d). சமூகச்செயலை வடிவமைக்கும் ஏனைய மனவிதிகளையும் உளவியல் விதிகளையும் தனித்துப் பிரித்தறிதலே சமூக அறிவியல்களின் எதிர்காலவேலை என்று அவர் கருதுகிறார். சமூக அறிவியல்களின் பல்வேறு புலங்களை இணைப்பதற்கும், மொழியியல் உளப்பகுப்பாய்வு என்ற இரண்டின் கண்டுபிடிப்புக்களைப் பயன்படுத்திக் கொள்வதற்கும் இஃதொரு வழிமுறையாகும்.

இருப்பினும் லெவிஸ்ட்ராஸ் இந்த உளவியல்ரீதி அமைப்பியலில் இடர்ப்படுகிறார்; மேலும் அமைப்பியல் ரீதியான உறவுமுறைகளுக்குச் சிற்சில வேளைகளில் மாற்று விளக்கங்களும் அளிக்கிறார்: அவை எதிர்பாராதவையாக உள்ளன (contingent). மேலும் ஒவ்வொரு சமூகமும் தற்செயலாக ஒரு குறிப்பிட்ட அமைப்பியல் விதிகளைக் கண்டுபிடிக்கின்றன (The Savage Mind, 1966 b); அல்லது ஒப்புமைகள் உளவியல் ரீதியானவையோ, தற்செயலானவையோ (contingent) அல்ல என்று அவர் வாதிடுகிறார். ஆனால் தொல்பழங்காலத்தைச் சார்ந்த மக்களின் வரலாற்று ரீதியான மக்கள் தொகையினரின் இடம் பெயர்தலை (demographic movements) அடிப்படையாகக் கொண்டஉண்மையான உறவுகள் (Race and History, 1965 b Tristres Tropiques, 1955) என்று விவாதிக்கிறார். பண்பாட்டுப் படைப்புக்களைப்பொறுத்தவரை இந்த மூன்றும் நடைபெறக்கூடியவையே; மேலும் புராணக் கதையின் தர்க்கரீதியான சட்டகத்தை வடிவமைப்பதில் மனத்தைச் சார்ந்த விதிகள்ஒரு முக்கியமான காரணக்கூறு என்று வேண்டுமளவு விளக்கியுள்ளார்.

ஆனால் அவர் இதில் வெகுதொலைவு செல்கிறார். முதலாவதாகத் தாம் வேறுபிரித்த தருக்கரீதியான திறன் ஒன்று மட்டுந்தான் உள்ளது என்று குறிப்பாகப் புலப்படுத்துகிறார். இந்த வாதம் சற்றுக் கடுமையானது; சமூகச் செயல்களின் மனவிதிகள் பற்றிய முழு ஆய்வு ஒன்றைச் செய்ய அவருடைய தருக்க ரீதியான திறத்தை ஏனைய அறிதல் சார்ந்த மொழியியல் போன்ற திறங்களுடன் இணைத்துப் பார்க்க வேண்டும் மூளையினைப் பற்றிய புதிரினைக் கண்டுபிடித்து

அவிழ்ப்பதில் சோம்ஸ்கியும் மற்றையோரும் விட்டுவிட்ட இடைவெளியை நிரப்ப லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆய்வுகள் உதவக்கூடும்.

மேலும் அவர்தம் விவாதத்தைப் பண்பாட்டோடு மட்டும் நிறுத்திக் கொள்வதில் திருப்தி அடையாது சமூகத்திற்கும் அதனைத் தவறாக (முக்கியமான தத்துவார்த்த விளைவுகளுடன்) மறுபகர்ப்புச் செய்கிறார். சமூக ஒருங்கமைப்புக்களின் வரை யறைக்குட்பட்ட அமைப்பியல் சாத்தியங்களையெல்லாம், (குறிப்பாக உறவுமுறை ஒருங்கமைப்புக்களை) விளக்க அவர் செய்த முயற்சி வியக்கத்தக்கது. ஆனால் அவையெல்லாம் ஒரு நனவிலி உளவியல் அமைப்பின் காரணத்தால் தம்மையறி யாது உணரப்படுவது என்று சொல்வது ஓரடி பிற்போக்கானது. தேவையற்ற போது இது ஒரு விளக்கத்தையளிக்கின்றது. ஏனென்றால் இந்த நிலையில் சமூக ஒருங்கமைப்பு தன்னுரிமையுடையதாகலாம்.

இந்த நிலைப்பாட்டின் உட்பொருள்குறித்து லெவிஸ்ட்ராஸ் தன் நோக்கு நிலை யிலிருந்துகூடப் பேசவில்லை. பிரக்ஞைபூர்வமான நடத்தைக்கும் நனவிலி அமைப் புக்கும் இடையேயான ஊடாட்டம் பற்றி மனநிறைவளிக்கும் வகையில் அவர் ஆய்வு செய்யவில்லை; ஆனால் ஒன்று மற்றொன்றின் கீழ் அமைகின்றது என்று கொண்டு முன் முடிபு செய்கிறார். இரட்டை ஒருங்கமைப்பு என்ற கட்டுரையில் இதுதான் நிலை; சமூக ஒருங்கமைப்பின் பிரக்ஞைபூர்வ இரட்டை நோக்குக்குப் பின்னர் உள்ள உண்மையானதும் நனவிலித்தனமானதுமான மும்மை அமைப்பை அது சோதித்துக்காட்டவும், பிந்தியது எவ்வாறு முந்தியதை மூடிமறைக்கிறது என்பதைக்காட்டவும் முயல்கிறது. இது பொரோரோ சமூகத்தின் நிலைமையாக இருக்கக்கூடும், ஆனால் எல்லாச் சமூகங்களிலும், எல்லா இடங்களிலும் எல்லாக் காலங்களிலும் சமூகம் பற்றிய மறைபுதைவான உண்மை நிலைபெற்றுள்ளது என்ற முடிவுக்கு வரமுடியாது; மேலும் வெளிப்படையான ஒன்றுக்குப் பின்னர் எப்பொழு தும் ஓர் உண்மையான நனவிலி அமைப்புள்ளது என்றும் சொல்லமுடியாது. இந்த நோக்கில் சமூக உறுப்பினர்கள் சமூகத்தின் செயல்பாடு குறித்துச் சரியானபடி ஒரு போதும் கணக்கிட்டிருக்க முடியாது என்பதனால் சமூகத்தின்மேல், நோக்க முடைமை உள்ள செயல்களைப் பிரயோகிக்க முடியாது. இது வருந்துதற்குரிய ஒரு நிலையாகும். கோட்பாட்டுரீதியாக அது முன்னரே நிலைபெற்றுள்ள உளவியல் சுருக்கவாதத்தினை அடிப்படையாகக்கொண்ட ஒரு முன்முடிபன்றி வேறன்று; மேலும் அரசியல்ரீதியாக சமூக மாற்றத்திற்கான தடைகளை மட்டுமே வெளிச்சம் போட்டுக்காட்டுகிறது என்பதனால் அது லெவிஸ்ட்ராஸ் ஏற்றுக்கொண்ட மார்க் ஸிஸத்திற்கு முரண்படுகிறது. மனிதன் வரலாற்றை உருவாக்குகிறான். அவன் வரலாறு சமூகம் ஆகியவற்றின் விதிகளைக் கண்டுபிடிக்க முடியும். பிரக்ஞை பூர்வமான அரசியல் செயல்பாடுகளின்மூலம் அவற்றைச் செயல்படுத்தமுடியும் என்ற பிரமாணங்களையே தத்துவம் அடிப்படையாகக் கொண்டிருக்கும் என்பதுதான் எந்தவொரு மார்க்சியவாதியின் கருத்தாக இருக்கும். இந்த நோக்கில் லெவிஸ்ட் ராஸின் உளவியல் பாங்கு ஒரு புதிராகும்.

லெவிஸ்ட்ராசுக்கு உளவியல் சுருக்கவாதப்போக்கு என்பது நிச்சயமாக மிகவும் முக்கியப் பிரச்சினையாகும்; உண்மையின் அடிப்படையற்றது மட்டுமின்றி அது சரியற்ற உட்கருத்துக்களுக்கும் முரண்பாடுகளுக்கும் கட்டுப்பட்டு அவருடைய சிந்தனைக் கட்டினால் தீர்க்க முடியாததாக உள்ளது. இது பெரிதும் வருந்துதற் குரியது. ஏனென்றால் அரசியல், கருத்துருவ, பொருளாதார நிலையிலும்கூட உறவு முறையின் மேலாதிக்கத்திற்கு உட்பட்டு உயிர்வாழுதற்குத் தேவையான

பொருளியலின் உள்ளார்ந்த அமைப்புடனும் அவசரத் தேவைகளுடனும் புராணக் கதையின் அமைப்பினையும் உள்ளடக்கத்தையும் தொடர்புபடுத்தி ஒரு பொருளாயதத் திட்டத்திற்குள் (wiihin a materialist frame work) ஆய்வு செய்யப்படமுடியும்: ஆனால் அந்தச் சமூகங்களின் அரசியல் பொருளாதார அமைப்பு, எழுத்தும் வரலாறும் இல்லாமை, குலக்குறியம், இயற்கை உலகு சமூக உலகு அதேபோல் புராணக்கதை ஆகியவற்றுக்குக் காரணமான அவர்தம் ஒப்புமை அல்லது உருவகப் பாணிச் சிந்தனைக்கும் இடையேயான உள்ளார்ந்த தேவைகளுக்கேற்ற 'வெளிப்பாடுகளாகவோ' சிந்தனைகளாகவோ 'சுருக்காமல் ஆய்வு செய்யப்பட முடியும்.

ஆனால் இந்த அணுகுமுறையை மறுத்து, தம்முடைய அமைப்பியல் ஆய்வு முறையின் அடிப்படையில் ஒருகோட்பாட்டை உருவாக்கியதனால் உள்ளீடுகளை ஆராயப் பயன்படுத்துவது. அறிவை அது கண்டறியப்பட்ட சமூகச் சூழலோடு உறவு படுத்திப் பார்ப்பது ஆகியவற்றைத் தவிர்த்து, கருத்துக்களில் பல்வேறு வடிவங்களை வேறுபடுத்தி லெவிஸ்ட்ராஸால் அறியமுடியாமல் போகிறது.

அவருடைய சிந்தனைக்கட்டு இயல்பாகவே ஒரு சுயமான புராணச் சிந்தனை வடிவை (இச்சிந்தனை வடிவு போலியான வடிவுகளில் வேறிடங்களில் காணப்படுகின்றது) முற்கோளாக்க அவரை இட்டுச் சென்றது; சிந்திக்கும் மனிதன் இயல்பானவன், உலகளாவியவன்; ஆதிவாசிச் சிந்தனை தூய்மையானதொரு தனிவகை.

சிந்தனையின் இயல்பான வகைமைகள் உள்ளன என்ற ஊகமும் அவற்றுள் ஆதிவாசிச்சிந்தனை நல்லசான்று என்பதும் லெவிஸ்ட்ராஸின் சொந்த அறிவுத் தோற்றவியலைக் குழப்புகின்றன. அவருடைய ஆய்வு வளர்ச்சியடையும்போது, தம்முடைய ஆய்வின் புராணவியல்பு குறித்து அவர் பெரிதும் திருப்தியடைகிறார். புராணக்கதைகள் செயல்படுவதுபோலத்தான் தம்முடைய மனமும் செயல்படுவதாக அவர் நம்புகிறார். அவருடைய ஆய்வுத்திட்டத்தின் தொடக்கத்தில் கோட்பாட்டாக்கம் செய்யும்போது தனியாக ஒதுக்கி வைக்கப்பட்டிருந்த பொருள்களுடன் அவருடைய கோட்பாட்டைக் குழப்பிவிடுகிறார். அறிவியலாகிய புராணத்தை வெளிப்படுத்த புராணக்கதைக்கான ஓர் அறிவியல் தேவைப்படுகிறது. புராணக் கதையின் அறிவியல் அது ஆய்வுசெய்யும் பொருளைவிட ஓர் உயர்ந்த ஒழுங்கில் (தரத்தில்) இருக்கவேண்டும். மேலும் புராணத்தருக்கவியல்களின் இறுதியில் இரண்டுக்குமிடையே அவர் எந்த வேறுபாடும் உறுதியாகச் செய்யவில்லை. லெவிஸ்ட்ராஸ் மேற்கொண்ட ஆய்வுமுறையைச் செய்யப் புராணத்தைப் படைப்பவர்கட்குக் கிடைக்காத கருவிகள் இயல்பாகவே தேவைப்படுகின்றன: ஒப்புமை, தலைகீழாக்கமும் மாற்றமும் என்ற கருத்துக்கள் அருவமான முறையில் கருத்தாக்கங்கள் செய்யப்படுகின்றன; அது தற்காலக் கணிதத்தைப் பெரிதும் சார்ந்துள்ளது புராணக்கதையின் நனவிலி அமைப்பைத் தெளிவாக வெளிப்படுத்தப் புராண அறிவியலையும்விட மேம்பட்டது தேவைப்படுகின்றது. அவருக்குள்ள அறிவும் புராணத்தின் அறிவும் ஒன்றல்ல என்பதை உணரும்போதே நேர்காட்சிவாதத்தை (positivism) விமர்சித்த லெவிஸ்ட்ராஸின் ஆரம்ப அறிவுத்தோற்றவியல் நிலைப்பாட்டிலிருந்து பிறழ்ந்து நிற்கின்ற முரண்பாடு தெரியவருகின்றது.[14]

தற்கால மனிதனைப்போல் பழங்குடி மனிதனும்கூடச் சிக்கலான முறைகளில் (complex ways) சிந்திக்கிறான் என்பதில் ஐயமில்லை; இதனை வலியுறுத்திச் சொல்லியது லெவிஸ்ட்ராஸின் மதிப்பினை உயர்த்துவதாக அமைந்தது. ஆனால்

அவர்கள் மிகவும் அறிவாற்றல் உள்ளவர்கள் அல்லது அவர்தம் சிந்தனை வடிவங்கள் இயல்பானவை என்று காணவேண்டியதில்லை. சிந்தனையின் இயல்பான இன்றியமையாத வகைமைகளை மேற்கொள்வதன்மூலம் சுற்றிச்சுழலும் வட்டத்திற்குள் லெவிஸ்ட்ராஸ் அகப்பட்டுக் கொள்கிறார் : ஓர் உலகளாவிய மானுட மனம் இருந்தால், புராணக்கதையின் அறிவியல் தன்மைக்கும் (Scientificity) அறிவியலின் ஏனைய வடிவங்கட்குமிடையே வேறுபாடுகள் இருக்கமுடியாது. மேலும் சிந்தனை சமூக மெய்மையினின்றும் சுதந்திரமானது என்றால், வேறுபட்ட சிந்தனை ஒழுங்கமைப்புக்களுக்கும் அவை சொல்லும் மெய்ம்மைகளுக்கும் இடையேயான உறவுமுறையைச் சுட்டிக்காட்ட வேண்டிய தேவையில்லை. தவிர்க்க முடியாதநிலையில் எல்லாவிதமான அறிவும் உற்பத்தி செய்யப்படும் மனத்தின் உள்ளார்ந்த ஒழுங்கமைப்பு, மெய்ம்மையுடனான எந்த உறவுக்கும் முன்னிபந்தனையாக இருக்கவேண்டும் என்று வலியுறுத்துகிறார்.

ஓர் அமைப்பியல்வாதி என்ற முறையில் லெவிஸ்ட்ராஸ் எவ்வளவு வெற்றிபெறுகிறார்? தம் ஆய்வுமுறையை அவர் வெகுதொலைவு எடுத்துச் சென்று அதனைக் கொண்டு ஒருகோட்பாட்டை உருவாக்குகிறார். அவர் அமைப்பியல்கூறுகளை வேறுபிரிக்கிறார், அதன் பிறகு மெய்மையின் வேறு எந்த ஒழுங்குமுறையின் துணையுமின்றி அவற்றிற்கேயுரிய முறையில் அவற்றை விளக்க முயல்கிறார். ஆனால் ஓர் அமைப்பியல் ஆய்வு இந்த ஆய்வைப்போல அவ்வளவு சுருக்கவாத எதிர்ப்புடையதாக (anti - reductionist) இருக்கவேண்டியதில்லை. அல்லது இந்த ஆய்வு விளக்கமளிக்கக்கூடிய ஒரே அளவுகோலாக மனத்தையும் உடற்கூற்றியலையும்நாடவேண்டிய தேவையில்லை இது முன்னர் கேட்கப்பட்ட வினாக்களுக்கு விடையிறுக்கிறது ஆனால் அமைப்பியல் ஆய்வு செய்தற்காக வகுக்கப்பட்ட திட்டத்தை எந்த அளவு அவர் நல்முறையில் கடைப்பிடிக்கிறார். ஆய்விற்காக அருவப்பாடு செய்யும் சரியான தளத்தைத் தேர்ந்தெடுப்பதே நோக்கம்; தொடர்பற்ற சமூகங்களில் பல்வேறுபட்ட வெளிப்பாடுகளில் காண்பதற்குரிய சமூகஞ்சார்ந்ததாயினும் பண்பாடு சார்ந்ததாயினும் வழக்காற்றின் (item) அடிப்படைப் பொதுக்கூறுகள் வேறுபிரிக்கப்படவேண்டும், ஒரு மேலும் அதே கூறுகளைக் கொண்டு கட்டப்படக்கூடிய அமைப்பியல் முழுமைகள் எல்லாவற்றையும் தன்னுள் அடக்கிய பட்டியல் ஒன்றினை அடைய அவற்றிற்கிடையே ஏற்படக்கூடிய உறவுகளின் வகைமைகளைச் சோதனைமூலம் காட்ட வேண்டும்.

ஒரு சிலவற்றைத் தவிர மற்றவற்றில் லெவிட்ஸ்ராஸ் தாம் போட்ட திட்டத்தினைச் சரியாகச் செயல்படுத்தவில்லை. குலக்குறியம் பற்றிய ஆய்வில் தம் திட்டத்தை மிகச் சிறப்பாகப் பின்பற்றுகிறார்; ஆனால் வேறிடங்களில் ஆய்வின் தளங்களில் ஒன்றை அல்லது மற்றதை ஒதுக்கிவிடுகிறார்; அதாவது கூறுகளை அல்லது முழுமைகளை ஒதுக்கிவிடுகிறார். அவர் வேறுபிரித்தறியும் கூறுகள் அருவமானவையுமல்ல, எண்ணற்றவையுமல்ல, ஆனால் உளவியல் ரீதியாக முன்னரே தீர்மானிக்கப்பட்டவை. தரவுகளைப் பல சமூகங்களுக்குப் பொதுவான தேவையுடைய கூறுகளாக அவர் குறைக்கவில்லை. கூறுகளைக்கொண்டு முழுமைகளை மீட்டுருவாக்கம் செய்ய அவர் அரிதாகவே முயற்சி செய்கிறார். இவ்வாறாக எவ்வாறு கூறுகளைப் பல்வேறு முறைகளில் இணைக்க முடியும் என்பதைக் காட்டத் தவறிவிடுகிறார். அவருடைய அமைப்பியல் கூறுகள் உண்மையில் உளவியல் ரீதியான உலகமுளுதளாவிய கூறுகள்: இந்தக் காரணங்களால் ஒரு திருப்திகரமான முறையில் சமூகவியல்ரீதியில் முழுமைகளை அணுகமுடியாது.

முதலில் நனவிலி என்பது என்ன என்று வரையறை செய்யாதகுறையே இடர்ப்பாட்டிற்குரிய காரணமாம். இந்தக் காரணத்தால் சமூக வாழ்வு, பண்பாட்டு வாழ்வு இரண்டுக்குமான அமைப்பாக்கம் செய்யப்பட்ட இயல்புகள் எல்லாவற்றுக்குமான சேமிக்கும் இடமாக அது (நனவிலி) அமைகின்றது.

மற்றொரு நோக்கிலும் லெவிஸ்ட்ராஸ் நல்லதொரு அமைப்பியல்வாதி அல்லர். அவர் வடிவவியல் உறவுகளாகக் கருதுவன (ஒப்புமைப்பண்பு, தலைகீழ்மாற்றம் போன்றவை) மிகச்சிறு எண்ணிக்கைக்குட்பட்டவை: பெரிதும் மொழியியலை ஒப்புமையாகக்கொண்டு வருவிக்கப்பட்டு, முன்னர் புராணக்கதை ஆய்வில் விவாதித்ததைப்போல ஓரளவு யாந்திரீகமான முறையில் (Some what mechanical way) பொருத்திப் பார்க்கப்படுகின்றன. பொதுவாகச் சொன்னால் அவருடைய உளவியல் சுருக்கவாதத்தைப் பொறுத்தவரை அவருடைய அணுகுமுறை சமூக ஒருங்கமைப்புக்களைப் பற்றிய ஆய்வைவிடப் புராணக்கதைகளைப் பற்றிய ஆய்விற்கு மதிப்பு மிக்கது.

இவ்வாறு கூறும் மிரியம் க்ளக்ஸ்மன் லெவிஸ்ட்ராஸை மார்க்சியத்திற்கு மாறானவர் என்கிறார். ஆனால் லெவிஸ்ட்ராஸ் கூறும் கருத்து கவனத்திற்குரியது: ''செயல்பாடு என்பது சிந்தனையிலிருந்து நேரடியாக உருவாகும் என்று மார்க்சியம் கூறுகிறது. மார்க்ஸ் இப்படிக் கூறவில்லை என்பதைக் கவனிக்கவும். நான் பொருளாதார அடித்தளத்தின் முக்கியத்துவத்தைச் சந்தேகிக்கவில்லை; செயல்பாடு சிந்தனையிலிருந்து நேரடியாகத் தூண்டப்படுவதில்லை என்கிறேன். ஊடாட்டத்திற்கும் செயலுக்கும் (between Praxis and Practice) இடையில் கருத்துக்களாலான ஓர் ஒழுங்கமைப்பு (Conceptual System) உண்டு என்றும் நான் நம்புகிறேன். இந்தக் கருத்துக்களாலான ஒழுங்கமைப்புச் செயல்படும்போது உருவம், உள்ளடக்கம் என்று (ஒன்று மற்றொன்றைச் சார்ந்த நிலையிலேயே) அமைப்புப்பெற்றுவிடுகின்றது. இந்த அமைப்புக்கள் முழுமைகள் என்ற முறையில் அனுபவரீதியாகவும் (பட்டறிவு ரீதியாகவும்) புரிந்துகொள்ளக்கூடியவை. மார்க்ஸ் எழுதாத, மேற்கட்டுமானங்கள் குறித்த கோட்பாடொன்றைப் பற்றிய பங்களிப்பொன்றைச் செய்யவிரும்புகிறேன்'' (Levi-Strauss, 1966: 130) என்று எழுதுகிறார்.

லெவிஸ்ட்ராஸ் மார்க்சியவாதியா? மார்க்சியத்திற்கு மாறுபட்டவரா? என்பது தனித்ததொரு ஆய்வுக்குரியது.

குறிப்புகள்

1. மிரியம் க்ளக்ஸ்மன் (Miriam Gluxman) அம்மையாரின் ''STRUCTURAL ANALYSIS IN CONTEMPORARY THOUGHT: A comparison of the theories of Claude Levi-Strauss and Louis Althusser'' என்ற நூலில் லெவிஸ்ட்ராஸ் பற்றிய ஆய்வுகளை மட்டும் நான் இங்கு தமிழாக்கம் செய்துள்ளேன். சில பகுதிகளை விடுத்தும் சில பகுதிகளைச் சுருக்கியும் பெரும்பான்மை மொழிபெயர்த்தும் தந்துள்ளேன். கட்டுரையில் வரும் முக்கோணங்கள் பற்றிய கருத்துக்களைத் தெளிவிற்காக எட்மண்ட் லீச்சின் 'லெவிஸ்ட்ராஸ்' என்ற நூலிலிருந்து எடுத்துள்ளேன். தெளிவிற்காகக் குறிப்புக்களை மட்டும் நான் எழுதியுள்ளேன். தமிழாக்கம் செய்ய உதவிய நண்பர்கள் எம்.டி. முத்துக்குமாரசாமி, என். இராமச்

சந்திரன், தட்டச்சுச் செய்து தந்த தம்பி வள்ளிநாயகம், கட்டுரையைப் படித்து நடையோட்டம் பற்றிக் கருத்துத் தெரிவித்த நண்பர்கள் தனஞ்சயன், செல்ல பெருமாளுக்கு நன்றி. இந்தக் கட்டுரையைப் படிக்குமுன் தமிழவனின் 'ஸ்ட்ரக் சுரலிசம்' நூலில் உள்ள லெவிஸ்ட்ராஸ் பற்றிய கட்டுரையைப் படிக்க வேண்டு கிறேன்.

2. மொழிக்கிடங்கு, பேச்சு என்ற கருத்தாக்கங்களைத் தெளிவாகப் புரிந்து கொள்ள காண்க: தமிழவன், ஸ்ட்ரக்சுரலிசம். (பெருமாள்புரம்; பாரிவேள் பதிப்பகம், 1982) பக். 29-32; எம்.டி. முத்துக்குமாரசாமி, பிற்கால அமைப் பியலும் குறியியலும், (பாளையங்கோட்டை: தமிழ்த்துறை ஆய்வுமையம், தூய சவேரியார் கல்லூரி 1988) பக் 10-12.

3. 'சைபர்னெட்டிக்ஸ்' (Cybernetics) என்ற சொல் வழிநடத்தும் கலையைச் சுட்டும் 'கைபர்னெட்டெஸ்' (Kybernetes) என்ற கிரேக்கச் சொல்லிலிருந்து கணித வியல் அறிஞரும் சமூகத்தத்துவ அறிஞருமான நார்பெர்ட் வைனர் என்பவரால் வருவிக்கப்பட்டது அவர் அதனைப் பின்வருமாறு வரையறுத்தார்: "விலங்குகளி லும், எந்திரங்களிலும் கட்டுப்பாடு கருத்துப்புலப்படுத்தம் பற்றிய அறிவியல்" என்றும், இந்தப் படிமுறைகளின் பொருளாயத உள்ளீடுகள் அதன் நடுநாயக மான அக்கறை இல்லை என்பதை அழுத்தமாகக் கூறுதற்காக "விலங்குகளிலும் எந்திரங்களிலும்" என்றும் சேர்த்துக்குறிப்பிட்டார். அடிப்படையில் சைபர் நெட்டிக்ஸ் ஒருங்கமைப்பில் அக்கறைகொண்டது; எவ்வாறு ஒருங்கமைப்புக்கள் தோன்றுகின்றன; கருத்துப்புலப்படுத்தப் படிமுறைகளின் வலைப்பின்னலால் எவ் வாறு உருவமைக்கப்படுகின்றன; பகுதிகளுக்கிடையேயான ஊடாட்டங்களின் விளைவால் முழுமைகள் எவ்வாறு செயல்படுகின்றன (behave) என்பது பற்றியும் சைப்பர்னெட்டிக்ஸ் அக்கறைகொண்டது. உயிரியல், சமூக அறிவியல்கள், அறிவுத்தோற்றவியல் போன்றவற்றிற்கு அது எத்தகைய பங்களிப்புச் செய்துள்ளது என்பதும் அறிதற்குரியது.

4. Problematic, 'thought structure' என்று பரிமாற்றமாகப் பயன்படுத்தப்படும் பதங்களுக்கீடாகச் 'சிந்தனைக்கட்டு' என்று தமிழில் பயன்படுத்தப்படுகிறது. குறிப் பிட்ட பதங்கள் அர்த்தமுள்ளவையாக ஆவதற்குரிய கருத்தாக்கங்களின் ஒழுங்க மைப்புக்களைச் சுட்டுதற்காகப் பயன்படுத்தப்படுவது, மேலும் அதன் அடிப்படை யில் புலனீடான பனுவல்கள் (concrete texts) ஆய்வு செய்யப்படும். சமூகவியலில் 'சிந்தனைக்கட்டு' என்பது நன்கு அறியப்படாத ஒன்று; எனினும், குறிப்பிட்ட கோட்பாட்டு ஒழுங்கமைப்புக்களை வரையறுக்கும் முயற்சியில் அல்த்தூசரும் லெவிஸ்ட்ராஸும் அதனைப் பயன்படுத்துகின்றனர்.

சுருங்கச் சொன்னால், உலகினைக் குறிப்பிட்டதொரு வழிமுறையில் பார்க்கும் பார்வை, 'சிந்தனைக்கட்டு' எனப்படும்; கேட்கப்பட்ட அடிப்படை வினாவினால் வரையறுக்கப்படுவது அது; கருத்தாக்கங்கள், ஆய்வுமுறைகள், கோட்பாடுகள் ஆகியவை அதனுள் அடங்கும். ஒரு சிந்தனைக்கட்டினை வேறுபிரித்தறியப் பனுவல் களை எளிமையாக ஒரு முறை வாசித்தால் மட்டும் போதாது; ஆனால் உள்ளே புதைந்து கிடப்பவற்றைத் தோண்டிஎடுத்து வெளிப்படையான கருத்தாக்கங்களாக்கு வதும் ஒரு மொத்த ஒழுங்கமைப்பில் அவற்றிற்கிடையேயான உறவுகளை ஆய்வ தும் இன்றியமையாதவையாம்.

5. தனிமனிதனுக்கு 'வெளியே இருப்பவை' சமூக உண்மைகள் (external to individual); அவை தனிமனிதனுக்குள்ளேயே தோன்றியவை அல்ல. தனிமனிதனுக்கு 'வெளியே' இருப்பதால் அவை அவனுக்குக் கட்டுப்படாதவை. தனிமனிதனுக்கு 'வெளியே', தன்னியல்புடன் சுதந்திரமாகச் செயல்படும் அமைப்பே சமூக உண்மைகள். தனிமனிதனுக்கு வெளியே தன்னியல்பாக இயங்குவதால் சமூக உண்மைகள் தனிமனிதர்களைக் கட்டாயப்படுத்தும் அல்லது நிர்ப்பந்தப்படுத்தும் திறனுள்ளவை. அதாவது தனிமனிதனை அவனது செய்கைகளை, உறவுமுறைகளைச் சமூக உண்மைகள் நிர்ணயிக்கும். தனிமனிதர்கள் தங்கள் தேவையையுணர்ந்து சில சமூக நியதிகளை ஒத்து நடக்கின்றனர் என்ற கருத்தை நிராகரித்துச் சமூக உண்மைகள் தனிமனிதனின் செய்கைகளைத் தீர்மானம் செய்ய வல்லவை என்று வாதிடுகிறார் தர்க்கைம்

6. சில மனிதர்களைப்போல் சில பொருள்களையும் மிகப்புனிதமாகக் கருதும்நிலை உலகின் பல பகுதிகளில் காணப்படுகின்றது. மிகப்புனிதமானவை என்ற காரணத்தால் அவற்றைப் பயன்படுத்தும் போது தீங்குவிளையும் என்று கருதித் தெய்வங் கட்குப் படையல் செய்வர், அல்லது அவற்றின் புனிதத்தைக் களைந்து (desacralization) பயன்படுத்துவர்.

7. பலியிடுதலில் புனிதப்படுத்தல், புனிதம் களைதல் என்று இருநடைமுறைகள் உண்டு. புனிதம் களைதற்குக்கூடப் பலியிட வேண்டும். உண்மையில் புனிதம் களையும் எந்த ஒரு பலியிலும், எவ்வளவு புனிதமாக இருப்பினும், பலிப் பொருளைப் புனிதப்படுத்துவதைக் காண்கிறோம். மாறாகப் புனிதப்படுத்தும் எந்த ஒரு பலியிலும், மிகத் தெளிவாகக் குறிப்பிடப்பட்டதாயினும், அதில் ஒரு புனிதம் களையும் இயல்பு குறிப்பாக மறைந்துள்ளது. புனிதம் களையப்படாவிட்டால், பலியிட்ட பொருளில் எஞ்சியவற்றைப் பயன்படுத்த முடியாது. இவ்வாறாக இரு கூறுகளும், ஒன்றையொன்று சார்ந்து அமைவன, ஒன்றில்லாமல் மற்றொன்று நிலை பெற்றிருக்க இயலாது

8. 'Initiation rites' என்ற ஆங்கிலச் சொற்களுக்கு ஈடாகத் தமிழில் தீட்சைச் சடங்கு என்ற தொடரைப் பயன்படுத்துவோம். இத்தொடர் ஆங்கிலத் தொடர் தரும் பொருளைத் துல்லியமாக உணர்த்தவில்லை. ஆங்கிலத்தொடருக்குச் சமமான தொடர் உருவாக்கப்படும்வரை தீட்சைச் சடங்கு என்பதனைப் பயன்படுத்தலாம்.

பழங்குடி மக்கள் தங்களின் ஆண்குழந்தைகள் வயதுக்கு வரும் பருவத்தில் இந்தச் சடங்கைச் செய்வர். இஸ்லாமிய சமயத்தவர் செய்யும் 'சுன்னத்' கல்யாணமே இந்தத் தீட்சைச் சடங்காகும். இச்சடங்கு குறித்துப் பல ஆய்வுகள் மானிடவியலரால் எழுதப்பட்டுள்ளன. இத்தகைய சடங்கு தமிழகத்தில் பிறமலைக் கள்ளர்களிடமும் காணப்படுகின்றது. பிராமணர்களிடம் காணப்படும் 'பூணூல் கல்யாணமும்' ஒருவிதத் தீட்சைச் சடங்கே. பூணூல் போட்டபின் முந்தைய நிலையிலிருந்து மாறி வேறொருநிலைக்கு அவன் கடந்து வருகிறான்.

9. சமூகப் பரிமாற்றமே (Social exchange) மானுட சமூகத்தின் அடிப்படை. இஃது ஒரு கோட்பாடாகவும் உருப்பெற்றுள்ளது. இது குறித்துப் பின்வரும் நூல்கள் கவனத்திற்குரியவை : Gloria Goodwin Raheja, **The Poison in the Gift** : ritual, prestation and the dominant caste in a north Indian village (Chicago : University of Chicago Press, 1988); Marcel Mauss, **The Gift**, (New York : W. W. Norton, 1967) ; Peter P. Ekeh, **Social Exchange**

Theory Two Traditions (Cambridge, Massachusettes : Harvard University Press, 1974).

10. இருபதாம் நூற்றாண்டு மொழியியலர் எல்லோரும் பொதுவான ஐந்து முற்கோள்களை அடிப்படையாகக் கொண்டே மொழியை ஆய்வு செய்கின்றனர் : 1. மொழி என்பது சுயமான, தன்னிறைவுடைய ஓர் ஒழுங்கமைப்பு; மொழியை ஒழுங்கமைப்பாகக் கொண்டுதான் ஆய்வு செய்யவேண்டும்; தத்துவமும் உளவியலும் அழகியலும் அறிவின் பல்வேறு கிளைகளும் மொழிபற்றி விழுமிய கருத்துக்களை அளிக்கக்கூடும்; ஆனால் மொழி என்பது குறிகளின் ஓர் ஒழுங்கமைப்பு என்ற முறையில் மொழியியலின் ஓர் ஆய்வுப் பொருளாகும்; அது இந்தக் குறிகளைத் தவிர வேறு எதனையும் ஆய்வு செய்யாது. 2. மொழியைக் கூறுகளின் ஓர் ஒழுங்கமைப்பாகவும் (langue), பேச்சினை (Parole) அதன் பருண்மையான நிலைபாடாகவும் வேறுபடுத்துதல் இன்றியமையாததாம். 3. ஒன்றுக்கொன்று சார்புடைய கூறுகளின் ஓர் ஒழுங்கமைப்பு மொழியாகும்; ஒரு கூறு மாற்றப்பட்டால் முழுஉருவாக்கமும் (அமைப்பும்) பாதிக்கப்படும். இதன்காரணமாக ஒவ்வொரு கூறினையும் அதன் தனித்தன்மைகளுடன் சேர்த்து ஆய்வு செய்ய வேண்டும்; மொழியுறுப்புக்களின் முழுமையான மதிப்புக்களைவிட அவற்றின் சார்பு மதிப்புக்களை ஆய்வு செய்வது இன்றியமையாதது. 4. குறிகள் மொழியியல் கூறுகளாம்; அவற்றின் ஒரு பக்கம் பொருள்களால் ஆகிய உலகில் சிலவற்றைக் (Something in the world of things (the signified – குறிப்பீடு) குறிப்பிடும், மற்றொரு பக்கம் ஒலியன்கள் உருபன்கள் (குறிப்பான்கள் - the signifier) போன்ற வெளிப்பாட்டு வழிமுறைகளைக் குறிப்பிடும். 5. மொழியின் ஒழுங்கமைப்பும், மொழியின் வரலாறும் வெவ்வேறு புலங்களாம்; தளஆய்வை (synchrony), கால நிலை ஆய்வின் துணையின்றிச் செய்யவேண்டும்.

11. காண்க : எம். டி. முத்துக்குமாரசாமி, *பிற்கால அமைப்பியலும் குறியியலும்*, (பாளையங்கோட்டை: தமிழ் ஆய்வுமையம், தூயசவேரியார் கல்லூரி 1988).

12. இரண்டு அல்லது பல புராணக்கதைகளில் மாறாது நிலைத்திருக்கின்ற பண்புகளின் இணைவுக்குக் கருவிகள் (armature) என்று பெயரிடுகிறார் லெவிஸ்-ட்ராஸ்: இந்தப் பண்புகளுக்கு ஒவ்வொரு புராணக்கதையும் சுமத்தும் செயற்பாடுகளின் தோரணி சமிக்ஞை (code) எனப்படும். ஒரு தனிப்பட்ட புராணக் கதையின் உள்ளடக்கம் (subject matter) செய்தி (message) எனப்படும். இவ்வாறு லெவிஸ்ட்ராஸ் குறிப்பிட்டுப் பின்னர் பொரோரோ புராணக்கதைக்கும் (M1) செரண்டே புராணக்கதைக்கும் (M2) இடையேயான உறவு பற்றிக் குறிப்பிடுகிறார். ஒரு புராணக்கதையிலிருந்து மற்றொரு புராணக்கதைக்குச் செல்லும்போது ஆய்வுக்கருவி நிலையாக உள்ளது, சமிக்ஞை மாற்றப்பட்டுவிடுகிறது. செய்தி தலைகீழாகத் திருப்பப்பட்டு விடுகிறது. நெருப்பின் தோற்றம்பற்றிய ஒரு சொண்டே புராணக்கதை நீரின் தோற்றம்பற்றிய ஒரு பொரோரோ புராணக்கதையின் மாற்றம் என்று உறுதிசெய்ய பின்னர் நீரின் தோற்றத்தை விளக்கும் ஒரு ஷெரண்டே புராணக்கதையைக் காண முடியுமா? அது தொடக்கப்புள்ளியாக அமைந்த பொரோரோ புராணக்கதைக்கு நம்மைத் திரும்பவும் இட்டுச் செல்லுமா? அதே நேரத்தில் ஒரேமாதிரி உருவவியல் வடிவங்கள் (isomorphism) உறுதிசெய்யுமா? அத்தகையதொரு ஷெரண்டே புராணக்கதை ஷெரண்டே மக்களிடம் உண்டு என்கிறார்.

13. காண்க: தமிழவன், *ஸ்ட்ரக்சுரலிசம்*.

14. நேர்காட்சியியல் (Positivism) என்னும் கோட்பாடும்கூட அம் 'மூன்றாம்' வழியைத் தேடி நிற்கின்றது. பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டின் முதற் பகுதியில்

அரும்பிய அந்நேர் காட்சியியல் சில இயற்கை அறிவியலாரிடம் செல்வாக்குப் பெற்றது. 'கண்படக் கண்டறியத் தக்க புலனறிவோடு, அறிவியல் தன்னுடைய பணியை நிறுத்திக் கொள்ள வேண்டும். அவ்வாறின்றி, பொருள்முதலா அல்லது கருத்துமுதலா என்னும் ஆய்வுக்குள் புகக்கூடாது; அத்தகைய மெய்யியல் பார்வை அறிவியலுக்குத் தேவையில்லை; மெய்யியல் இன்றி அறிவியல் செப்பமுடன் செயல்பட முடியும்; அறிவியலே அறிவியலின் எல்லையாகும்; அதுவே மெய்யிய லாகும்' என்னும் கூற்றே நேர்காட்சியியல் என்பதாகும். அவ்வகையில், அறிவியல் ஆய்வுகளின் வாயிலாகப் பெறப்படும் புலனறிவே முதலும் முடிவானதுமாகும் என்னும் நேர்காட்சியியலின் கூற்று ஒரு வகையில் பண்டை உலகாயத நிலைபாட்டையே ஒத்துள்ளது. குணா, மார்க்சிய இயங்கியல், (பெங்களூர் : பொதுமை வெளியீடு, 1978), பக். 230

BIBLIOGRAPHY

BARTHES, R. 1967; Elements of Semiology, London : Cape ;

COHEN, P. 1966; 'Models', Brittish Journal of Sociology, Vol. XVII, no. 1, March.

_______ 1969; 'Theories of Myth, Man, Vol. 4. no. 3.

DOUGLAS, M. 1967; 'The Meaning of Myth' in Leach (ed). 1967.

DURKHEIM, E. 1896-7; 'La prohibition de l'inceste et ses origines' in Annee Sociologique, I.

_______ 1915; The Elementary Forms of Religious Life, London : Allen & Unwin.

_______ 1933; The Division of Labour in Society, Chicago : Free Press.

_______ 1938 & 1966; The Rules of Sociological Method, Chicago and New York : Free Press.

_______ 1952; Suicide, London : Routledge & Kegan Paul.

DURKHEIM, E and MAUSS, M. 1963; Primitive Classification, London : Cohen & West.

EVANS - PRITCHARD, E. E. 1940; The Nuer, London : Oxford University Press.

_______ 1951; Social Anthropology, London : Cohen & West.

FIRTH, R. 1951; Elements of Social Organization, London : Watts.

FORTES, M. 1945; Dynamics of Clanship among the Tallensi, London : International African Institute.

_______ 1949; 'Time and Social Structure' in Social Structure, Oxford : Clarendon Press.

FOX, R. 1967; Kinship and Marriage, Harmondsworth : Penguin.

FREUD, S 1922; Introductory Lectures on Psychoanalysis, London : Allen & Unwin.

_______ 1933; The New Introductory Lectures on Psychoanalysis, London : Hogarth Press.

_______ 1954; The Interpretation of Dreams, London : Allen & Unwin.

_______ 1962; Three Essays on Theory of Sexuality, London : Hogarth Press.

HEGEL, F. 1931; The Phenomenology of Mind, London : Allen & Unwin.

HERTZ, R. 1960; Death and the Right Hand, London : Cohen & West.

HJELMSLEV, L. 1947; 'Structural Analysis of Language', Studia Linguistica.

HOMANS, G. and SCHNEIDER, M. 1955; Marriage, Authority and Final Causes, Chicago : Free Press.

HUBERT, H. 1905; Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sciences Religieuses).

HUBERT, H. and MAUSS, M. 1902 - 3; 'Esquisse d' une theorie generale de la magie', Annee Sociologique, 8.

_______ 1909; Melanges d histoire des religions, Paris.

_______ 1964; Sacrifice, London : Cohen & West.

JAKOBSON, R. 1962; Selected Writings, The Hague : Mouton.

JAKOBSON, R. and HALLE, M. 1956; Fundamentals of Language, The Hague : Mouton.

LANE, M. 1970; Structuralism - A Reader, London : Cape.

LEACH, E. R. 1954; Political Systems of Highland Burma, London : LSE.

_______ 1961 a; Pul Eliya, Cambridge University Press.

_______ 1961 b; Rethinking Anthropology, London : Athlone Press.

_______ 1964; 'Telstar et les aborigenes ou la pensee sauvage' Annales, 6.

_______ 1965 a; 'Review of Le Cru et le Cuit', American Anthropologist, Vol. 67, 3, June.

_______ 1965 b; 'Claude Levi-Strauss : Anthropologist and Philosopher', New Left Review, 34, November-December.

_______ 1967: Structural Study of Myth and Totemism, London : Tavistock.

_______ 1969; Genesis as Myth and Other Essays, London : Cape.

_______ 1970; Levi-Strauss, London : Fontana-Collins.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE, 1946; 'French Sociology' in W. Moore and G. Gurvitch (eds), Twentieth Century Sociology, New York : Philosophical Library.

——— 1948; La vie familaile et sociale des indiens Nambikwara, Paris: Societe des Americanistes.

——— 1949; Les Structures elementaires de la parente, Paris : PUF. (See also Levi-Strauss, 1969 a.)

——— 1950; 'Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss' in M. Mauss : Sociologie et anthropologie, Paris : PUF.

——— 1952 a; Conference on Anthropology and Linguistics, Bloomington: Indiana University Press.

——— 1952 b; Race et histoire, Paris : UNESCO. (See also Levi-Strauss, 1958 b.)

——— 1955; Tristes Tropiques, Paris : Plon. (See also Levi-Strauss, 1961).

——— 1956; 'The Family' in Harry L. Shapiro (ed), Man, Culture and Society, London : Oxford University Press.

——— 1958 a; Anthropologie structurale, Paris : Plon. (See also Levi-Strauss, 1968 b)

——— 1958 b; Race and History, Paris : UNESCO.

——— 1960 a; 'La Geste d' Asdiwal', Annuaire, Ecole Pratiqe des Hautes Etudes (Sciences Religieuses), Paris. (See also Levi-Strauss, 1967 b.).

——— 1960 b; Lecon inaugurale, 5 January, College de France, Chaire d' Anthropologie Sociale, Paris. (See also Levi-Strauss, 1967 c.)

——— 1960 c; 'La Structure et la forme : reflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp' Cahiers de l'Institut des Sciences Economiques Appliquees, series M, no. 7, March.

——— 1961; A world on the Wane, trans. John Russell, London : Hutchinson.

——— 1962 a; La pens'ee sauvage, Paris : Plon. (See also Levi-Strauss, 1966b).

——— 1962 b; Le totemisme aujourd hui, Paris : PUF. (See also Levi-Strauss 1964 c).

——— 1962 c; 'Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l 'homme' in Jean-Jacques Rousseau, Neuchatel : La Baconnere.

——— 1963; 'Reponses a quelques questions' Esprit, 322, November.

——— 1964 a; 'Criteres scientifiques dans les disciplines sociales et humaines' Revue Internationale des Sciences Sociales, Vol 16, no. 4, Paris: UNESCO.

——— 1964 b; Mythologiques I : le cru et le cuit, Paris : Plon. (See also Levi-Strauss, 1969 b.)

______ 1964 c; Totemism, trans. R. Needham, London : Merlin Press.

______ 1965 a; 'The Future of Kinship Studies', the Huxley Memorial Lecture, in Proceedings of the Royal Anthropological Institute, London.

______ 1965 b; 'Le triangle culinaire,' 'L' Arc: Aix-en-Provence, no. 26, PP 19-29.

______ 1966 a; Mythologiques II : du miel aux cendres, Paris : Plon.

______ 1966 b; The Savage Mind, London : Weidenfeld & Nicolson.

______ 1966 c; 'The Culinary Triangle,' New Society, 22, December.

______ 1966 d; 'Philosophie et anthropologie,' Cahiers de Philosophie, 1, January.

______ 1967 a; 'Vingt ans apres' : introduction to new edition of Les Structures elementaires de la parente, Paris : Mouton.

______ 1967 b; 'The Story of Asdiwal', trans. N Mann, in E. R. Leach (ed.) The Structural Study of Myth and Totemism, ASA Monographs No. 5, London : Tavistock.

______ 1967 c; The Scope of Anthropology, London : Cape.

______ 1967 d; Interview with R. Bellour, Les Lettres francaises, 1165, January.

______ 1967 e; Interview 'A contre courant', Le Nowel Observateur.

______ 1967 f; 'Une lettre de Claude Levi-Strauss', Cahiers pour l alyse, no. 8, October.

______ 1968 a; Mythologiques III : l'Origine des manieres de table, Paris : Plon.

______ 1968 b; Structural Anthropology, trans. C. Jakobson and B. G. Schoepf, London : Allen Lane, The Penguin Press.

______ 1969 a; The Elementary Structures of Kinship, trans. J. Bell, J. von Sturmer and R. Needham, London : Eyre and Spottiswoode.

______ 1969 b; The Raw and the Cooked, London : Cape.

______ 1971; Mythologiques IV : L' Homme nu, Paris : Plon.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE and JAKOBSON, R. 1962; 'Les Chats de Charles Baudelaire', L' Homme, Vol. 2, no. 1.

MAUSS, M. 1950; Anthropologie et sociologie. Paris : PUF.

______ 1966; The Gift, London : Cohen & West.

MAUSS, M. and FAUCONNET, P. 1887; 'Sociologie' in La Grande Encyclopedie, Pairs.

MORGAN, L. 1971; Systems of consanguinity and Affinity of the Human Family Washington.

NADEL, S. 1957; The Theory of social Structure, London: Cohen & West.

NEEDHAM, R. 1962; Structure and Sentiment, University of Chicago Press.

PARETO, V. 1935; The Mind and Society, London : Cape.

PARSONS, T. 1949; The Structure of Social Action, Chicago: Free Press.

RADCLIFFE-BROWN, A.R 1922; The Andaman Islanders, Chicago : Free Press.

______ 1948; A Natural Science of Society, Chicago : Free Press.

______ 1951; 'The Comparative Method in Anthropology', Journal of the Royal Anthropological Institute, 81.

RICOEUR, P. 1963; 'Structure et hermeneutique' Esprit, 11.

TROUBETZKOI, N. 1949; Principes de phonologie, Paris : Les Belles Lettres.

TURNER, V. 1969; The Ritual Process, London : Routledge & Kegan Paul.

ஃபிரான்சிஸ் ஜெயபதி சே.ச.

அமைப்பியலும் புராணக்கதையும்

லெவிஸ்ட்ராஸின் சிந்தனையைப் பல கிளைகளுள்ள பிரம்மாண்டமான நதியுடன் ஒப்பிடலாம். அவருடைய படைப்புக்களில் பல சிந்தனையோட்டங்கள் காணப் பட்டாலும் எது அவருடைய சிந்தனையை மற்றவர்களுக்கு அழகாகவும் எல்லை யற்ற இன்பத்தை அளிப்பதாகவும் காட்டுகிறதென்று கேட்டால் அவற்றின் கூட்டு விளைவையே சொல்லவேண்டும். ஒருவேளை அவர் கலைக்களஞ்சியத்தை மண்டைக் குள் வைத்திருந்து சிந்திப்பவராயிருப்பதினால் இது நிகழலாம்; ஸ்பெர்பரின் மொழி யில் சொன்னால், லெவிஸ்ட்ராஸின் குறியீட்டியல், புராணக்கதை ஆகியவை பற்றிய கோட்பாடே 'கலைக்களஞ்சியத்தன்மை' வாய்ந்ததுதான். லெவிஸ்ட்ராஸ் 'பிரிக்கோலர்' குறியீட்டியல் கோட்பாட்டினை முன்வைப்பது மட்டுமல்லாமல் தானே ஒரு 'பிரிக்கோலர்' போலச் செயல்பட்டு மார்க்ஸ், ஃபிராய்ட், ட்ரூபட்ஸ்காய், யாக்கப்சன், விளாடிமிர் ப்ராப், போவாஸ் ஆகியோரின் சிந்தனைகளையும் - டெர்க்கைம், மாஸ் இன்னும் மானிடவியல் மரபில் வரக்கூடிய பல சிந்தனையாளர் களையும் விட்டுவிட்டால்கூட - தன்னுடைய விரிவான இனக்குழுவியல் அறிவினை யும் தொடர்ந்து தன்னுடைய எழுத்துக்களில் இணைக்கக்கூடியவராக விளங்கு கிறார். லெவிஸ்ட்ராஸின் படைப்புக்கள் காலரீதியான, அதாவது, நேர்கோட்டுப் போக்கில் (syntagmatic) மட்டும் ஒரு தொடர்ச்சியை உண்டாக்கவில்லை. மாறாக அமைப்பியல் அர்த்தத்தில் அதாவது, சேர்க்கை நிலையிலும் கூட (Paradigmatic) ஒரு தொடர்ச்சியை வடிவமைக்கின்றன. அவருடைய எழுத்துக்களை ஒரு கலை டாஸ்கோப்பிற்கு ஒப்பிடலாம்; ஒவ்வொரு சிறிய அசைவிலும் பழையதிலிருந்து முற்றிலும் மாறுபட்ட புதிய தளங்களையும் புதிய இணைப்புத் தொடர்புகளையும் காட்டும் கலைடாஸ்கோப் (லீச், லெவிஸ்ட்ராஸின் The Savage Mind -ஐ மூன்று விதங்களில் படித்ததை ப்ரியன் மோரிஸ் குறிப்பிடுவதைக் கவனிக்க). அவருடைய படைப்புக்களின் மொத்தத்தையும் பின்னணியாகக்கொண்டு பார்க்கும்பொழுது, அவரைப் பற்றி எழுத யத்தினிக்கின்ற அனைத்துமே ஏதோ ஒருவிதத்தில் குறை யுடையதாகவும் அவருடைய சிந்தனையின் ஏதாவது ஒரு அம்சத்தைக் கணக்கி லெடுத்துக் கொள்ளத் தவறியதாகவும இருக்க விதிக்கப்பட்டதாகிவிடுகிறது. இந்த சிரமத்தினைத் தெளிவாக உணர்ந்தே லெவிஸ்டிராஸைப் புரிந்துகொள்வதற்கான இம்முயற்சி மேற்கொள்ளப்படுகிறது. இது அடிப்படையில் லெவிஸ்ட்ராசை எனக்கு விளக்கிக்கொள்வதற்குத்தான். வேறுபல முயற்சிகள் இதர தளப்பதிவுகளை அவற் றின் அழகுடனும் நியாயத்துடனும் வெளிப்படுத்தலாம். புராணக்கதை பற்றிய தன் னுடைய கோட்பாட்டின் மேல், அமைப்பியல் மொழியியலும் மார்க்சியமும் விளை வித்திருக்கக்கூடிய தாக்கத்தை லெவிஸ்ட்ராஸ் வெளிப்படையாகப் பலமுறை ஒத்துக் கொண்டுள்ளார். மார்க்ஸின் எழுத்துக்களைச் சுட்டும் குறிப்புகளை லெவிஸ்ட்ராஸ் அடிக்கடி தருகிறார்: ''மனிதர்கள் தங்களுடைய வரலாற்றைத் தாங்களே உரு

ஆய்வாளர் லண்டன் ஸ்கூல் ஆ.ஃப் எகனொமிக்ஸ், லண்டன், இங்கிலாந்து,

வாக்குகிறார்கள் எனினும் அதைத்தங்கள் விருப்பத்திற்கேற்றபடி அவர்கள் உருவாக்குவதில்லை. தங்களால்தெரிவு செய்யப்பட்ட சூழல்களில் வரலாற்றை அவர்கள் படைப்பதில்லை. மாறாக நேரடியாக எதிர்கொள்ளப்படுகிற, இறந்தகாலத்திலிருந்து கடத்தப்பட்டு நம்முன்தரப்படுகின்ற சூழல்களிலேயே அவர்கள் வரலாற்றை உருவாக்குகிறார்கள்'' (Structural Anthropology P 23). நனவு உலகிற்கு அப்பால் நனவற்ற களம் ஒன்று இருக்கிறதென்பதையும் அக்களம் மனித நடத்தைக்கு, குறிப்பாக பண்பாட்டுச் செயல்பாடுகளுக்கு விளக்கம் தரவல்ல குறிப்புகளைத் தன்னகத்தே கொண்டுள்ளது என்ற செய்தியைப் பெறமுடியும் என்பதுதான் லெவிஸ்ட்ராசைப் பொறுத்தவரை மேற்சொன்ன எடுகோளிலுள்ள முக்கியத்துவமாகும் (Ibid). ஃபிராய்டின் தாக்கமும் புவியியலின் மேல் அவருக்கு இருக்கின்ற சிறப்பான அக்கறையும் அவருடைய சிந்தனையின் இந்த அம்சத்தை உறுதி செய்வதாகவே உள்ளன. ட்ருபட்ஸ்காயை ஒலியியல், அமைப்பியல்-மொழியியல் ஆகியவற்றின் தந்தை என்றழைக்கும் லெவிஸ்ட்ராஸ் அவரிடமிருந்து நனவுபூர்வமான மொழிநிகழ்வுகளை அவற்றின் நனவிலிமன உள்ளமைப்பினை ஆராய்வதன் மூலமே விளக்கமுடியும் என்ற செய்தியை எடுத்துக்கொள்கிறார் (Ibid. p 33). இவ்வாறாக மார்க்ஸ், ஃபிராய்ட், ட்ருபட்ஸ்காய் எனப் பல்வேறு மூலாதாரங்களிலிருந்து உருவாக்கப்பட்ட நிலைக்களன் லெவிஸ்ட்ராசின் உறவுமுறை, குலக்குறியவியல், புராணம் ஆகியவற்றைப் பற்றிய கோட்பாடுகளின் அடியோட்டமாக இருக்கிறது.

இந்த நிகழ்வுகளில் ஒவ்வொன்றும், மொழியைப்போலவே நனவிலி ஒழுங்கமைப்பொன்றைக் கட்டமைக்கக்கூடியதாகவும் அவ்வொழுங்கமைப்பின் கூறுகள் ஒன்றுடன்ஒன்று கொள்ளும் எதிர்மறை உறவுகளால் மட்டுமே அர்த்தபூர்வமானதாகவும், தள உறவு (Synchronic) விதிகளால் ஒழுங்குபடுத்தப்படக்கூடியனவாகவும் உள்ளன.

உறவுமுறை, குலக்குறியம், புராணக்கதைகள் ஆகியவற்றைக் கருத்துப்புலப்படுத்தத்திற்கான மொழி ஒருங்கமைப்புக்களின் விசேஷ வடிவங்கள் என்றும், அவற்றின் மூலமாகச் சமூகம், சில குறிப்பிட்ட பிரபஞ்சப் பொதுமைகளாயுள்ள உள்ளார்ந்த தர்க்கத்திற்குட்பட்டுத் தன்னை வெளிப்படுத்திக் கொள்கிறது என்றும் இந்த நிலைப்பாட்டின் பின்னணியில் இருக்கின்ற முன்முடிவு கருதுகிறது. இந்த நிகழ்வுகள் மட்டுமல்லாது சமூக வாழ்வின் அம்சங்களாகவுள்ள பலவற்றிற்கும்கூட- கலை, மதம் ஆகியவை உட்பட - மொழி அமைப்பின் தன்மை இருப்பதாகக் கருத முடியும். இந்த நிலைப்பாட்டின் நெறிமுறைத் தொடர்விளைவுகள் அதிமுக்கியத்துவம் வாய்ந்தவை; ஆய்வுக்குட்படுத்தப்படும் சமூக நிகழ்வு எதுவாக இருந்தாலும் சரி அதை அடிப்படையான அலகுகளின் (மொழி அமைப்பில் உள்ள வார்த்தைகள் அல்லது ஒலியன்கள் போல) ஒழுங்கமைப்பாகக் கருத வேண்டும். அவ்வலகுகள் தமக்குள்ளாகப் பல உறவுகளைக் கொண்டவையாகவும் அவற்றின் தர்க்கரீதியான உறவும் இணைப்பும் யதார்த்த, நேர்காண்கின்ற, வரலாற்றுநிகழ்வினை விளக்கவல்லதாகவும் அமையும் உதாரணமாகக் குலக்குறியத்தை ஆராய லெவிஸ்ட்ராஸ் பின்வரும் நெறிமுறைச் செயல்களை வழிமொழிகிறார்: ஆய்வுக்கு எடுத்துக்கொள்ளப்பட்ட நிகழ்வுகளை உண்மையான அல்லது ஆய்விற்காக வைத்துக் கொள்ளப்பட்ட இரண்டு அல்லது அதற்கு மேற்பட்ட அலகுகளின் உறவாக வரையறுக்கவும் இவ்வலகுகளில் சாத்தியப்படக்கூடிய இணைப்பு முறைகளை அட்டவணைப்படுத்தவும் இந்த அட்டவணையை ஆய்விற்கான பொதுப்பொருளாகக் கொண்டால், இந்தத் தளத்திலேயே அது அவசியமான தொடர்புகளை

வெளிப்படுத்தக் கூடியதாகவும், அனுபவத்தில் கண்ட நிகழ்வு பல்வேறு வகையான சாத்தியப்பாடுகளில் ஒன்று என்பதனையும் அறிவுறுத்தும். இந்த முழுமையான ஒழுங்கமைப்பு முன்னதாகவே மறுஉருவாக்கம் செய்யப்பட்டதாக இருக்க வேண்டும் (Totemism, 1973 p.84). இந்தப் படிமுறை, நிகழ்வின் தனித்துவத்தைக் குறைத்துச் 'சாத்தியமான ஒருங்கிணைவுகளுள் ஒன்று' என்று மட்டுமே கருத இடமளிக்கிறது.

புராணக்கதை பற்றிய லெவிஸ்ட்ராஸின் கோட்பாடும்கூட மேற்சொன்ன முன் முடிவுகளைக் கொண்டதுதான். புராணம் என்பது ஒரு மொழியமைப்பு; இந்தக் குறிப்பிட்ட மொழி அமைப்பின் நோக்கம் ஒரு முரண்பாட்டினைக் கடந்து செல்லக் கூடிய வலிமை வாய்ந்த தர்க்கரீதியான மாதிரியை உருவாக்குவதே ஆகும் (பெரும்பான்மையான யதார்த்தசூழல்களில் நிகழ்வதுபோல, முரண்பாடு உண்மையானதாக இருக்குமெனில் அதைக் கடந்து செல்வதைச் செயற்கரிய சாதனையாகக் கருதவேண்டும்) (Structural Anthropology, p. 229). முரண்பாடு புராணக் கதையில் தீர்க்கப்படுவதில்லை; மாறாக அரவணைத்துக் கொண்டுசெல்லப்படுகிறது. இயற்கைவாத(naturalist) சிந்தனாமுறையினருக்கு (மான்ஹார்ட்) எதிராக லெவிஸ்ட்ராஸ் இயற்கை தன்னளவிலேயே முரண்பாடுடையதல்ல என்ற கருத்தினைக் கொண்டவராகத் திகழ்கிறார். ஏதேனும் ஒரு மனிதச் செயல்பாட்டின் காரணமாக மட்டுமே முரண்பாடு உருவாகிறது; அதாவது மனித ஊடாட்டத்தின் இடைமைப்பண்பாலேயே முரண்பாடு உருவாகிறது. அவரைப் பொறுத்தவரை இயற்கை நிகழ்வுகள் என்பன ''புராணங்களின் ஊடகம்; அவற்றின் மூலம் புராணங்கள் தம்மளவில் இயற்கையான ஒழுங்கமைப்பற்ற, அதேநேரத்தில், தர்க்க ரீதியான ஒழுங்குடைய மெய்ம்மைகளை விளக்க முயலுகின்றன'' (The Savage Mind, p. 95). இயற்கையில் முரண்பாடுகள் உண்டு என்ற கருத்தினை எதிர்ப்பதன் மூலம் முரண்பாடுகள் தர்க்கச் சிக்கல்கள் என்ற முடிவுக்கு லெவிஸ்ட்ராஸ் தள்ளப்பட்டவராகிவிடுகிறார். இந்தவகையில் புராணம் பற்றிய அவருடைய கோட்பாடு, கருத்துருவம் என்பது பொய்மையான பிரக்ஞை, அது சமூகத்திலுள்ள முரண்பாடுகளை மறைக்க மட்டுமே செயல்படுகிறது என்ற கருத்துருவம் பற்றிய மார்க்ஸின் கோட்பாட்டினைப் பெருமளவு ஒத்திருக்கிறது. எனவே லெவிஸ்ட்ராசும் கூட மார்க்சைப்போலப் புராணங்கள் சமூகத்தின் முரண்பாடுகளை வைத்து விளையாடுகின்றன என்றும் அவை உருவாவதற்கு முழுமுதல் காரணம் மனிதமனம் தான் எனினும் அவை முரண்பாடுகளைத் தீர்ப்பதோ ஒருங்கிணைப்பதோ இல்லை என்றும் சொல்கிறார் (cf. the sociological schema of the myth of Asdiwal: The contradiction between matriliny and Virilocality - The story of Asdiwal, in Leach, 1978).

ஒரு மொழியமைப்பாக இருப்பதனால், புராணம் தனக்கேயுரிய குறிகளின் மூலமாக அமைப்புக்களை உருவாக்குகிறது. புராணம் தன்னுடைய கட்டமைக்கும் பகுதிகளாகப் பயன்படுத்தும் குறிகள் நிகழ்வுகளாகும். காலப்போக்கில் நடக்கின்ற நிகழ்வுகளைப் புராணம் கீறிக்கிழித்து ஒரே தளத்தினுள் வழங்குகிறது புராணிய சிந்தனை 'தனிமனிதனின் அல்லது சமூகத்தின் வரலாற்றில் புதைபடிவமாக உறைந்த சான்றுகளைப்' பயன்படுத்துகிறது. இந்த வகையில் இது அறிவியலிலிருந்து வேறுபட்டதாக விளங்குகிறது. அறிவியல் நிகழ்வுகளைப் படைத்து, அமைப்புக்களின் மூலம் உலகை மாற்றுகிறது. கருதுகோள்களும் கோட்பாடுகளுமே அறிவியல் தொடர்ந்து விவரிக்கின்ற அமைப்புக்களாகும் (The Savage Mind, 1974, P. 22). தளத்தன்மையை உடைய இவற்றை உலகை மாற்றவும் கட்டுப்

படுத்தவும் உதவுகின்ற செயல்களில் பயன்படுத்தும்போது இவை காலத்தன்மையைப் பெறுகின்றன. அறிவியலுக்கும் புராணியச்சிந்தனைக்கும் இடையிலிருப்பதாக அடிக்கடிச் சொல்லப்படுகின்ற வேறுபாடு ஒன்று மற்றதைவிடத் தர்க்கத்திலோ பரிணாமத்திலோ மூத்தது என்றழைப்பதைப் பொறுத்தது. புராணத்திற்கும் அறிவியலுக்குமிடையிலுள்ள வேறுபாடு அறிவுச் செயல்பாட்டின் தன்மையில்லை; மாறாக அவ்வறிவுச் செயல்பாடுகள் எப்பொருட்களின் மேல் பிரயோகிக்கப்படுகின்றனவோ அவற்றின் தன்மையைப் பொறுத்து வேறுபாடு உருவாகிறது (Structural Anthropology, P.230). அவை உருவாக்குகின்ற விளைவுகள் வித்தியாசமானவையாக இருந்தாலும்கூடப் புராணியச் சிந்தனை அறிவியலைப் போலவே கறாரான அணுகுமுறையை உடைய வழிமுறையாகும். இரண்டுமே ஒரே தன்மையுடைய அறிவின் தர்க்கத்தை வெவ்வேறு பொருட்களின் மேல் பிரயோகிக்கின்றன. இங்கே ஒரு பிரச்சினையை எழுப்ப முடியும். புராணமும் அறிவியலும் வெவ்வேறு பொருட்களின்மேல் பிரயோகிக்கப்பட்ட ஒரே நெறிமுறைதானா அல்லது ஒரே வகையான பொருட்களின்மேல் பிரயோகிக்கப்பட்ட இரு நெறிமுறைகளா? இந்தப் பிரச்சினையின் அடித்தளத்தில் லெவிஸ்டிராஸின் ஒருபாற்சாய்வு உள்ளது. அவரைப் பொறுத்தவரை வடிவம் உள்ளீட்டைவிட அதிக முக்கியத்துவம் வாய்ந்ததாகப்படுகிறது. அவருடைய வார்த்தைகளிலேயே சொன்னால், அறிவியல் விளக்கம் என்பது எப்பொழுதுமே ஒரு வடிவொழுங்கினைக் கண்டுபிடிப்பதுதான். பொருட்களை ஆவணப்படுத்துவதையும் பகுப்பதையும் அறிவியலின் முக்கியப் பண்புகளாகச் சொல்கிற லெவிஸ்ட்ராஸ் இதில் அடங்கியுள்ள ஒழுங்கிற்கான தேடலுக்கு அழுத்தம் கொடுத்துப் பேசுகிறார் (The Savage Mind, PP. 9 – 16). அந்த அளவிற்கு மந்திரமும் புராணமும் வடிவரீதியாக ஒரே செயலைச் செய்கின்றன - ஆவணப்படுத்துதல், பகுத்தல், ஒழுங்கினையோ வடிவொழுங்கினையோ தேடுதல் ஆகியவை அடங்கியதே அச்செயல். இவை அறிவியலுக்கு நிகரானவை. அறிவியலைப் பற்றிய வடிவரீதியான இக்கருத்தாக்கம் போதுமானதுதானா? லெவிஸ்ட்ராஸ் செயல்பாட்டுரீதியான விளைவுகளை விடுத்து வடிவார்ந்த அறிவுத்தேவைகளுக்கு முன்னுரிமை தருகிறார். ஆனால் இத்தேவைகள் எவ்வளவு பொதுத்தன்மை வாய்ந்ததாக இருக்கின்றனவெனில் எல்லாவகையான எண்ணங்களிலும் இவற்றின் தொடர்ந்த நிலைபேறு இருப்பதாகத் தோன்றி, விவேகம், அறிவியல், புராணம், மதம் இவற்றிற்கிடையிலுள்ள வேறுபாடுகளை அழிக்கும் அளவுக்குச் சென்றுவிடுகிறது. வடிவகுணாம்சங்களான இரட்டை எதிர்மறைகள், திட்டஒழுங்குகள், தலைகீழாக்கங்கள், மாற்றங்கள், ஆகியவை மிக அதிகமான பொதுமைத்தன்மை பெறுவதால் இவ்வகை வடிவகுணாம்சங்கள் பல விஷயங்களின்மேல் ஒளியூட்டக்கூடிய வீரியத்தை இழந்து ஒழுங்கற்ற வெற்றுப் பொதுமைகளாக மங்கிவிடுகின்றன. எல்லாவகையான அறிவுகளிலும் உள்ள பகுப்பதற்கும் வடிவொழுங்கினை உருவாக்குவதற்குமான ஆசையைக் கண்டுபிடித்தல் மட்டும் போதுமானதன்று இவ்வகை மனப்பாங்குகளின் தன்மையை விரிவாக வேறுபடுத்திக்காட்ட வேண்டும் : எவ்வாறு வடிவவொழுங்குகள் கண்டடையப் பெறுகின்றன? எவ்வாறு பொருட்கள் பகுக்கப்படுகின்றன அல்லது ஆவணப்படுத்தப்படுகின்றன? இந்தக்கேள்விகள் எவ்வகையான பொருட்களின் மேல் பிரக்ஞை பயன்படுத்தப்படுகின்றது என்பதை மட்டும் பொறுத்தவையல்ல; மாறாக நெறிமுறை, அக்குறிப்பிட்ட அறிவு தன்வசம் வைத்திருக்கக்கூடிய கருவிகள் ஆகியவற்றையும் சார்ந்தது. மேலும் எல்லாவகையான அறிவுச் செயல்பாடுகளையும் பகுத்தலாகவும் ஒழுங்குபடுத்துதலாகவும் குறைக்க முடியும் என்பதும் கேள்விக்குரியது. காரணகாரிய விளக்கங்கள் இதை விளக்க வல்லவை.

''மரங்கொத்திப் பறவையின் அலகைத் தொடுவதால் பல்வலி குணமாகிறதா என்பதல்ல உண்மையான கேள்வி. மரங்கொத்தியின் அலகிற்கும் மனிதனின் பல்லிற்குமிடையே ஏதேனும் ஒரு நிலைக்களனிலிருந்து ஒன்றுடன்ஒன்று ஒத்துச் செல்கின்ற விதத்தைக் காணமுடியுமா, அப்படிக் காண்பதன் மூலம் உலகை நோக்கிய பார்வையில் ஒழுங்குநிலையொன்றை அறிமுகப்படுத்தமுடியுமா என்பதே கேள்வி'' என்று நம்பிக்கை குறித்து லெவிஸ்ட்ராஸ் வாதிடும்பொழுது நாம் மேற் சொன்னதற்கான நல்ல உதாரணத்தை அவரே நல்குகிறார். அலகையும் பல்லை யும் ஒன்றுடன் ஒன்று ஒத்துச் செல்வதாகக் கருதுகின்ற பார்வை புராணிகமானது. இது ஒத்துக்கொள்ளப்பட்டாலும்கூட இந்த வடிவஒழுங்குதான் உண்மையான பிரச்சினை என்று வாதிடுவது மிகைப்படுத்தப்பட்டதாகும். பல்வேறு சாத்தியப் பாடுகளில் உருவாகின்ற உண்மையான கேள்விகளில் இது ஒரு கேள்வி. அவ் வளவே; இன்னொரு கேள்வி காரணகாரிய விளைவைப் பற்றியது; அறிவியல் பார்வையில் எழுப்பப்படுவது. இந்தக்கேள்வி சாத்தியப்பாடு உடையது மட்டுமன்று. அதிகப் பொருத்தமும் உடையது ஏனெனில் மரங்கொத்தியின் அலகும் வலிக்கின்ற பல்லும் இணைக்கப்படுவது குணப்படுத்துவதற்குத்தான். இப்படிப் பார்க்கையில் புராணத்திற்கும் அறிவியலுக்கும் இடையிலுள்ள வடிவார்ந்த ஒப்புமைகளுக்கு அழுத்தம் கொடுப்பது பிரச்சினைக்குரியதாகத் தெரியவரும்; ஏனென்றால் தரவு களின் தன்மையைச் சார்ந்த அறிவுபூர்வமான படிமுறைகளும் நெறிமுறைப் பிரச்சினைகளும் அறிவியலையும் புராணத்தையும் பற்றிப் பேசுகின்ற எந்தவொரு விவாதத்திற்கும் முக்கியத்துவம் வாய்ந்தவையாகும். லெவிஸ்ட்ராஸ் உள்ளீட்டை விடுத்து வடிவத்திற்குக் கொடுக்கிற அதிக அழுத்தத்தை விமர்சிக்கின்ற மேரி டக்ளஸின் வாதம் இங்கே பொருத்தமானதாகும். (Mary Douglas in Leach : pp 49-70).

லெவிஸ்ட்ராஸின் அமைப்பியல் ஆய்வில் புராணத்தின் உள்ளீடு முரண்பாடுகளாக, இரட்டை எதிர்மறைகளாக இருக்கிறது. அவரைப் பொறுத்தவரை முரண்பாடு களின் உள்ளீடு அவை இருக்கின்றன என்ற மெய்ம்மையைவிடக் குறைவான முக்கியத்துவமே உடையது (The Savage Mind, P. 95). முரண்பாடு என்பது ஒரு சமூக மெய்ம்மை அதன் உள்ளீட்டினை வரலாறுபூர்வமாகக் கண்டடைய முடியும் என்ற மார்க்சின் நிலைப்பாட்டிற்கு மாறுபட்ட தர்க்கரீதியான, பிரபஞ்சப் பொதுமை வாய்ந்த, வரலாற்றுத்தன்மையற்ற முரண்பாட்டின் வடிவம் என்ற கருத்தாக்கத் தினை லெவிஸ்ட்ராஸ் தேர்ந்தெடுக்கிறார். ''மனிதர்கள் எப்பொழுதும் பிரச்சினை யினைத் தீர்க்க ஒரேவிதமான வழிமுறைகளையே கொண்டுள்ளனர் என்பதையும் பிரச்சினைகளின் பருண்மையான கூறுகள் பலதரப்பட்டவையாக இருப்பினும் அவையனைத்துமே முரண்பாட்டின் அமைப்பாக்க இயல்புகளைப் பகிர்ந்து கொள் வனவாகவே இருக்கின்றன'' என்ற உண்மையினைச் சொல்லும்போது அதன் அடியோட்டமாக எல்லாவிதமான குறிப்பிட்ட முரண்பாடுகளுக்கும் இவ்வடிவம் பொதுவாக உள்ளது என்ற உண்மை வெளிப்படுகிறது (ibid). எடுத்துரைக்கப் படும் அர்த்தத்திலிருந்து (Propositional Meaning) வடிவார்ந்த அர்த்தத்திற்கு இவ்வாறாக லெவிஸ்ட்ராஸ் முக்கியத்துவத்தை மாற்றியதால் குறியியலைத் தோண்டிப் புதைப்பதற்கான வழியைக் காட்டியவராகிறார். ஏனெனில் அர்த்தத் திலிருந்து விலகிச் செல்லும் லெவிஸ்ட்ராஸ், பின்னர் ஸ்பெர்பர் (Sperber, 1974, PP. 51-84) குறியீடுகள் 'அர்த்தம் குறித்து எந்தவித அபத்த கவனக்குவிப்புகளை யும்' கொண்டவையல்ல என்று வாதிடுவதற்கான அடித்தளத்தை அமைத்தவரா கிறார். இதிலிருந்து சிறிய எட்டு ஒன்றினை எடுத்து வைத்தாலே போதும், குறி

யீடுகள் இயல்பான தோற்றம்பெற்றவை, தம்மளவிலேயே இயக்கம் பெற்ற மெய்ம்மையுடையவை; எனவே சமூகம், உளப்பாங்கு இன்னும் என்னவெல்லாம் உண்டோ அனைத்தையும் விடுத்துக் குறியீடுகளை அவற்றின் அலகுகளினாலேயே தான் புரிந்துகொள்ள வேண்டும் — என்று முன்மொழிவதற்கு.

சாராம்ச அர்த்தத்திலிருந்து தொடரியல் அர்த்தத்திற்குத் திரும்பிய மாற்றம் இன்னொரு விளைவினையும் ஏற்படுத்திற்று; இது போர்தியூவிற்கு உள்ளொளியை வழங்கியதால் அவரால், மக்களின் வாழ்க்கையை விதிக்கப்பட்ட சட்டங்கள் வழி நடத்திச் செல்வதில்லை; மாறாக இவ்விதிகளின் அமைப்பைப் பற்றி அவர்களுக்கு இருக்கக்கூடிய உணர்வே வழிநடத்திச் செல்கிறது என்ற கருத்தாக்கத்தினை உருவாக்க முடிந்தது (Bourdieu, 1987, PP 123 — 124). ஏனெனில் புராணங்கள், குறியீடுகள் ஆகியவற்றின் அமைப்பிலிருந்து ஒருவரால் கண்டுபிடிக்கக்கூடிய அர்த்தம் என்பது அவர்கள் உருவாக்கிக் கொள்கிற உணர்வாகவே இருக்கிறது. இது இசை நிகழ்ச்சியொன்றிலிருந்து (லெவிஸ்ட்ராசுக்குப் பிரியமான உருவகம்) அர்த்த உணர்வினை ஒருவர் பெறுவதற்கு நிகரானது.

லெவிஸ்ட்ராசின் கோட்பாடு முரண்பாடுகளைத் தர்க்கப் பிரச்சினைகளாகக் காண்கிறது என்ற உண்மையினை அவருடைய அமைப்பியல் மானிடவியல் புத்தகத்தில் எளிதாக கண்டுபிடிக்க இயலாது. ஆனால் பச்சையும் சமைக்கப்பட்டதும் புத்தகத்தில் இது தூக்கலான ஆதிக்கத்தை நிலை நிறுத்துகிறது. கிளக்ஸ்மன் சொல்கிறபடி, ஆரம்ப காலகட்டத்தில், அதாவது 1962 வரை, லெவிஸ்ட்ராசைப் பொறுத்தவரை புராணம் 'யதார்த்தத்தின் குறைபாடுகளை அதிகபட்சத் தீர்வுகளைக் கற்பனை செய்வதன் மூலம் நியாயப்படுத்துகின்றது'. ஆனால் புராணத்தருக்கவியல்களிலிருந்து அவருடைய நோக்கம் 'புராணத்தைச் சமூகப் பிரச்சினைகளுக்குத் தரப்படுகின்ற தீர்வுக்கான முயற்சி என்று ஆராய்வதை விடுத்து, தன்னளவிலேயே நியாயமுடைய தர்க்க ஒழுங்கமைப்பாக ஆராய்வதாக' மாறுபாடடைகிறது (M. Glucksmenn, 1974, p.80). புராணத்தைப் பற்றிய புரிதலில் ஏற்பட்ட இந்தப் பரிணாம வளர்ச்சி நெறிமுறையிலும் மாற்றங்களை ஏற்படுத்தியது. ஆரம்பகால மாதிரி (Model) மொழியமைப்பினைப் பின்பற்றித் தனித்தனியான புராணக்கதைகளான ஈடிப்பஸ், அஸ்டிவால் ஆகியவற்றிற்குச் செய்யப்பட்ட அமைப்பியல் ஆய்வுகளில் பயன்படுத்தப்பட்டதாகும். புராணம் மொழியைப் போன்றதாகையால் அதன் ஆய்வு மொழி ஆய்வினைப் போல மொழிக்கும் பேச்சிற்கும், அமைப்பியல் இயல்பிற்கும் தொடரியல் இயல்பிற்கும் இடையிலுள்ள வேறுபாடுகளைக் கண்டு, தொடரவேண்டும் இதன் தொடர்ச்சியாக புராணமொழியினைக் கட்டமைக்கின்ற அலகுகளைக் காண்பதும் அவசியமாகிறது.

இயற்கையான மொழியில் ஒலியன்கள் என்றழைக்கப்படுவதற்கு இணையாகப் புராணத்தில் புராணியங்களைச் சொல்கிறார் லெவிஸ்ட்ராஸ். 'ஒட்டுமொத்தமான கூட்டமைப்பு அலகுகள்' என்று அவரழைப்பவை அடிப்படையில் வாக்கியங்களாகும். இவ்வலகுகள் மொழிக்கிடங்கு/பேச்சு எனத் தம்மை வெளிக்காட்டிக் கொள்கின்றன. அதாவது தம்மை உறவுபடுத்தப்பட்ட புராணியங்களின் தொகுப்பாகவும் புராணியங்களின் தொடர்ச்சியாகவும் வெளிப்படுத்துகின்றன. புராணத்தை ஆராய்வதற்கான உத்தி 'கதையை எவ்வளவு முடியுமோ அவ்வளவு சிறிய வாக்கியங்களாக உடைத்து, அவ்வாக்கியங்களைக் கதையின் போக்கிற்கேற்ப இலக்கமிடப்பட்ட அட்டைகளில் எழுதிவைப்பதில் அடங்கியிருக்கிறது' (Structural Antropology,

P. 211). ஏற்கனவே சொல்லப்பட்ட இரட்டைத்தோரணியைப் பின்பற்றி அட்டைகள் ஒழுங்குபடுத்தப்படும்; தளப்பார்வையில் புராணியங்களின் தொகுப்பாக அமைந்து பொருண்மையின் அலகினைக் கட்டமைப்பவற்றைக் கண்டுபிடித்தல் அவசியமானதாகும். அதேநேரத்தில் கதையினை அதன் தொடர்ச்சிப்படி படிக்கவும் இடமளிப்பதாக இவ்வொழுங்கு இருக்கவேண்டும். அட்டைகளைச் செங்குத்தான வரிசையில் அடுக்குவதன் மூலம் வரிசை வரிசையான செங்குத்து படிப்பு (இசையின் லயம் - உருவகம்) தள அலகுகளின் அர்த்தத்தைத் தருவதாகவும், வழக்கமான இடத்திலிருந்து வலது என்ற படிப்பு (இனிய இசை ... ஆகுபெயர்த்தன்மை அல்லது பதிலீடு) இந்தத் தொடர்ச்சியினை நல்குவதாகவும் இருக்கக்கூடிய தோரணியை உருவாக்கலாம். லெவிஸ்ட்ராஸ் மிகவும் விரும்பி ஒப்புமைப்படுத்துகின்ற இசையில் பல குரல்களுக்காகக் கட்டப்பட்ட இன்னிசையின் வடிவமும் படுக்கைக்கோட்டின் தளத்திலும், குத்துக்கோட்டுச் சுரஇணைப்புச் சார்ந்த திட்டங்களின் தளத்திலும் வெளிப்படுத்தப்படுகின்றன (The Story of Asdiwal, P. 17). மொழி எவ்வாறு பேச்சின் அறிவுபூர்வமான தன்மைக்கு வாகனமாக விளங்குகிறதோ அதேபோலப் புராணக் கதை செங்குத்துவரிசைகளில் காட்டப்பட்ட தொகுப்புகளுக்கிடையேயான அடிப்படையான எதிர்மறைகளாகப் புரியவைக்கப்படுகிறது. புராணத்தைச் சொல்வது என்பது காலத்தொடர்ச்சியில் பேச்சை உருவாக்குவதாகும்; புராணத்தைப் புரிந்து கொள்வது என்பது இந்தக் காலப்பரிமாணத்தை ஒதுக்கிவிட்டுச் செங்குத்தாகப் பனுவலுள்ளே ஓடும் பரிமாணத்தைக் கண்டுபிடித்துப் படிப்பதாகும் (Structural Anthropology, p. 214). இந்தச் செங்குத்து வரிசையை வாசிப்பதென்பது கட்டகடைசியில் நான்கு வரிசைகளைச் செங்குத்தாக வாசிப்பதாக முடிகிறது; இதில் இரண்டு தீர்க்கப்படவேண்டிய முரண்பாட்டினைத் தாங்கி நிற்பனவாகவும் மற்ற இரண்டும், முரண்பாட்டினைப் புதிய தர்க்கத்திற்கு உட்படுத்துவனவாகவும் கையாளத்தகுந்த பரிமாணத்திற்குக் குறைக்கப்பட்ட உறவுடைய இடமைப்படுத்துகின்ற அலகுகளைத் தாங்கி நிற்பனவாகவும் உள்ளன.

இந்த நெறிமுறையில் அடங்கியுள்ள அணுகுமுறை பல விமர்சனங்களை வரவழைத்துள்ளது. மேரி டக்ளஸின் விமர்சனம் உள்ளீட்டைக் குறைத்து மதிப்பிடுவதை மைய கவனமாகக் கொண்டுள்ளது.

அமைப்பியல் ஆய்வின் முடிவுகள் எடுத்துக்கொண்ட பொருளிலிருந்து வருகின்றனவா அல்லது ஒரு குறிப்பிட்ட சிந்தனைப்பாங்கினை அதன்மேல் திணிப்பதால் வருகின்றனவா என்று பர்ரிட்ஜ் சந்தேகிக்கிறார் (in Leach p. 106). கல்லர் சுட்டிக் காட்டுவதுபோல, முன்வைக்கப்பட்ட அமைப்பிற்குள் அடங்காத முக்கியமான கூறுகளை ஒதுக்கிவிடுவதாகிய செயல் இம்முறையை மனம்போன போக்கானதாகவும் சுற்றிவளைத்த குழப்பங்களுடையதாகவும் மாற்றி, வெளிப்பட்டு நிற்கும் தர்க்கம் ஏற்கனவே முன்மொழியப்பட்ட அமைப்பிற்குரியதுதானே அன்றிப் புராணக்கதையினுடையதல்ல என்றாக்கி விடுகிறது (1975, 38). வேறொரு வகையில் சொன்னால் அமைப்பியல் முறையை பயன்படுத்துவதால் பெறப்படுகின்ற விளைவுகள் (outputs) ஏற்கனவே ஆய்வாளரால் உள்தள்ளப்பட்டவையே (inputs).

புராணத்தர்க்கவியல்களிலிருந்து லெவிஸ்ட்ராஸ் வெளிப்படையாக இம்முறையை நிராகரிக்காமல், அம்போ என்று விட்டுவிடுகிறார். தனிப்பட்ட புராணக் கதைகளுக்கான ஆய்வுகள் மேற்கொள்ளப்படுவதில்லை; மாறாகப் புராணக்கதையின் ஒவ்வொரு இயல்பும் பல்வேறுபட்ட புராணக்கதைகளில் காணப்படும் அதே போன்ற பிற இயல்புகளுடன் உறவுபடுத்தியே காணப்படவேண்டும் என்பது முன்

முடிவாகக் கொள்ளப்படுகிறது. ஒரு குறிப்பிட்ட புராணக்கதையின் கூறுகள் அல்லது புராணியங்களிலிருந்து சூழல் விரிவாக்கப்பட்டு ஒரே மாதிரியான ஒழுங்கமைப்பு கதைநிகழ்வுகள் வரக்கூடிய பல புராணக்கதைகளின் ஒழுங்கமைப்பு கணக்கிலெடுத்துக் கொள்ளப்படுகிறது. ஒரு புராணக்கதை மற்றொன்றை ஒளியூட்டக்கூடியதாகவும் அது இன்னொன்றினை விளக்கவல்லதாகவும் உள்ள தொடர்ந்து செல்லக் கூடிய ஒருவகையான சுழல்வட்ட நெறிமுறை இவ்வாறாகப்பயன்படுத்தப்படுகிறது. இப்போதிருந்து, புராணக்கதை தர்க்கரீதியாகக் குறிப்பிட்ட முரண்பாடுகளைத் தீர்க்க முயற்சி செய்தல் என்பது கவனக்குவிப்பிலிருந்து அகன்று அவற்றின் பின்னணியில் உள்ள நனவிலி மனத்தின் அமைப்புக்கள் அழுத்தம் பெறுகின்றன.

ஒவ்வொரு புராணக்கதையும் மற்ற புராணக்கதைகளைச் சுட்டுவதாகவும் ஒவ்வொரு பொருண்மை அமைப்பும் மற்றவற்றைச் சுட்டுவதாகவும் அமைந்தால் ஒன்றையொன்று குறிப்பீட்டாக்கப் பொருண்மையினால் வளப்படுத்துகின்ற இவற்றின் கடைசியான அர்த்தம் என்ன என்ற கேள்வி எழுகிறது. ''புராணங்கள் தாம் பகுதிகளாக உள்ள உலகத்தினைப் பயன்படுத்துவதன் மூலம் தம்மை உருவாக்குகின்ற மனத்தினைச் சுட்டிக் காண்பிப்பனவாக உள்ளன. இவ்வாறாகப் புராணங்களைப் படைக்கின்ற மனத்தின் மூலமாகவும் புராணங்களின் மூலமாகவும் மனத்தின் உள்ளார்ந்த அமைப்பாக ஏற்கனவே இருக்கின்ற உலகின் பிரதிபிம்பம் ஒரே சமயத்தில் உற்பத்தி செய்யப்படுகிறது'' என்பதே மேற்சொன்ன கேள்விக்குப் பதிலாகும் (The raw and the cooked p 341). புராணக்கதையின் அமைப்புக்களை ஆராய்வதாக ஆரம்பிப்பது மனித மனத்தின் அமைப்புக்களை வெளிப்படுத்துவதாகவே முடிகிறது. இந்த இடத்தில் எழுப்பப்படுகின்ற அடிப்படையான சந்தேகம் என்னவென்றால் புராணங்களில் கண்டுபிடிக்கப்படும் ஒழுங்கான அமைப்பு புராணக்கதையை உருவாக்கியவர்களின் மனத்தில் இருக்கிறதா ஆய்வாளரின் மனத்தில் இருக்கிறதா என்பதுதான் (Valman in Leach p. 82). இந்தக் கேள்வியைப் பொறுத்தவரை லெவிஸ்ட்ராசுக்கும் சிக்கல் ஏதுமில்லை. அவரைப் பொறுத்தவரை அவருடைய சிந்தனை ஆதிவாசிகளின் சிந்தனை இயக்கத்தினால் பாதிக்கப்படுகிறதா அல்லது அவர்களுடைய சிந்தனை இவருடைய சிந்தனையாக உருப்பெறுகிறதா என்பதில் அக்கறையில்லை. இரண்டுமே புராண வழிமுறையை அல்லது தோரணியைப் பின்பற்றுகின்றன பிரபஞ்சப் பொதுமையுடைய தள நிலைத் தர்க்கத்தைத் தேடுபவராக லெவிஸ்ட்ராஸ் இருந்தபோதிலும். அடிப்படை அமைப்புக்களை குறிப்பிட்ட பண்பாட்டு பின்னணியிலிருந்தும் பொதுமையான வடிவங்களாக குறிப்பிட்ட உள்ளீடுகளிலிருந்தும் அவரால் எப்பொழுதும் பிரித்தறிய முடியவில்லை (Brain Morris, p. 266).

இது நெறிமுறைத் தோல்வியாகவும் முன்வைக்கப்பட்ட திட்டத்திற்கு நேரெதிரானதாகவும் காணப்படலாம். ஆனால் உண்மையில் மொழியியல் மாதிரியைக் கறாராகப் பயன்படுத்துவதிலுள்ள ஏராளமான சிக்கல்களை வெளிக்காட்டுவதாகவே இது உள்ளது. கல்லர் சுட்டிக்காட்டுவது போல, ஒரு மொழியியலாளர் ஆங்கில மொழியின் வாக்கியங்கள் அனைத்தும் ஒரே குழுவாகக் கருதப்படலாம் என்று நிரூபிக்கவேண்டிய தேவையில்லாதபோது, லெவிஸ்ட்ராஸ் பல்வேறு பண்பாடுகளைச் சேர்ந்த புராணக்கதைகள் பொதுமையானதொரு புராணிய மொழிக் கிடங்கின் (Langue) பேச்சுக்களைக் (parole) கட்டமைக்கின்றன என்று நிறுவ முயல்பவராகத் திகழ்கிறார். கல்லரைப் பொறுத்தவரை, ஒரு குழுவிலுள்ள, அத்தனைப் புராணக்கதைகளுக்கும் ஒரே அர்த்தம்தான் உள்ளது என்ற முடிவுக்கு ஏற்கனவே வந்திருந்தால்தான் இவ்வகையான நிலைப்பாட்டினை எடுக்க முடியும்.

(1975 p. 48). இவ்வகையான முன்முடிவுகள் ஏராளமான கஷ்டங்களை உருவாக்குவனவாக உள்ளன; புராணங்களின் அடிப்படையான வேலை அவை சார்ந்திருக்கக் கூடிய சமூகத்தினைப் பிற சமூகங்களிலிருந்து பிரித்து அடையாளம்காட்டுவதுதான்; லெவிஸ்ட்ராஸின் முன்முடிவுகளின்படி பண்பாடுகளின் பலதரப்பட்டதன்மை விளக்க இயலாததாகிவிடுகிறது.

லெவிஸ்ட்ராஸின் உதாரணங்கள் எல்லாமே தென்னமெரிக்கக் குலக்குழுமங்களிலிருந்து எடுக்கப்பட்டவை என்றும், யூத, கிரேக்க அல்லது இந்தோ-ஐரோப்பிய உலகிலிருந்து ஓர் உதாரணம் கூடக் காட்டப்படவில்லை என்றும் ரிக்கூர் சுட்டிக் காட்டியுள்ளார். லெவிஸ்ட்ராஸ் எடுத்துக்கொண்ட நிலப்பகுதி வாழ் ஆதிவாசிகளின் மனம் காலப்பார்வையைத் தவிர்த்துத் தளப்பார்வைக்கு முன்னுரிமை கொடுக்கக்கூடியதாக உள்ள சிந்தனா முறையை வளர்த்திருக்கலாம்; இதர நிலப் பகுதிவாழ் மக்கள் வேறுவிதமான புராணியச் சிந்தனையை உருவாக்கியிருக்கலாம் என்று எழுதும் ரிக்கூர் மற்ற சிந்தனைகள் ''அமைப்பியல் அறிவுக்குக் குறைவான முக்கியத்துவம் கொடுப்பனவாகவும், மற்றவற்றைக் குறைவான அளவு தவிர்ப்பனவாகவும், உள்ளீடுகளுக்கு விளக்கமளிப்பதற்காக அதிக அளவு வாசிப்பின் திறத்தினை வேண்டிநிற்பனவாகவும் இருக்கின்றன'' என்றும் எழுதுகிறார் (1963, p.608). புராணத்தைப் பற்றிய வடிவார்ந்த கருத்தாக்கத்தினையும், புராணத்தை அணுகுவதற்கென உருவாக்கப்படுகின்ற பொதுவான நெறிமுறையினையும் ரிக்கூரின் விமர்சனம் கேள்விக்குள்ளாக்குகிறது. ரிக்கூர் இரண்டுவகையான மனப் பாங்குகளை வேறுபடுத்துவதன்மூலம் இப்பிரச்சனைக்குத் தீர்வினை வழங்குகிறார்; முதல்வகை மனப்பாங்கினை யூத சிந்தனா முறை (Kerigmatic Hebraic pattern) என்றும் அதன் சிந்தனாமுறையாக வாசிப்பியல் நெறிமுறையையும் இரண்டாம் வகை மனப்பாங்கினை குலக்குறியத் தோரணி (Totemic pattern) என்றும் இரண்டாம் வகையின் சிந்தனா முறையாக அமைப்பியல் முறையினையும் சொல்கிறார். இதுவும்கூட இடுகுறித்தன்மை வாய்ந்ததுதான். பல்வேறு பிரச்சினைகளை ஒதுக்கி விட்டாலும் கூட இவ்வகையான வேறுபடுத்துதலுக்கு அனுபவச் சான்றுகளைக் கண்டுபிடிப்பதில் இருக்கின்ற சிக்கல் மட்டுமல்லாது இவ்வேறுபடுத்தம் முன்கூட்டியே முடிவு செய்யப்பட்டதாக விளங்குவதாலும் இது இடுகுறித்தன்மை வாய்ந்தது என்று சொல்லவேண்டியிருக்கிறது.

புராணக்கதையின் தர்க்கத்தை மனிதகுல முழுமைக்கும் பொதுவான உளவியல் பாங்கு நிர்ணயிப்பதாகத் தெரிவதால் அமைப்பியல் ஆய்வு உளவியல் சுருக்கவாதமாகக் குறுகிவிட வாய்ப்பிருக்கிறது. புராணிக தர்க்கம் நனவிலித்தன்மை வாய்ந்ததாக உள்ளது; அதன் அமைப்போ அறியப்படாதது. எனவே மானிடவியலின் வேலையாக லெவிஸ்ட்ராஸ் 'நனவு மனத்திற்கு அப்பால் மனிதர்கள் நனவிலி மனத்தின் மாறுகின்ற பிரதிபிம்பங்களாக வைத்திருக்கக்கூடிய அத்தனையையும் முழுமையாக அறிவதுதான்' என்கிருர் (Structural Anthropology, p. 23). பண்பாடு பற்றிய இக்கருத்தாக்கத்தை அமைப்பியல் மொழியியல் சார்ந்து அமைத்துக் கொள்ளக்கூடிய அத்தனைக் கோட்பாடுகளிலும் கருத்துருவம் நனவிலி நிகழ்வாகக் கருதப்படுகிறது. கருத்துருவத்தின் அர்த்தம் அறிந்து கொள்ளப்படுவதல்ல பெறப் படுவது (பார்த்) என்றோ பெரும்பான்மையான மனிதர்களின் நனவுமனத்திற்குத் தப்பி பிம்பங்கள், கருத்தாக்கங்கள், அமைப்புக்கள் ஆகியவற்றின் தொகுப்பாகத் தம்மைத் திணித்துக்கொள்பவை (அல்தூசர்) என்றோ விளக்கமளிக்கப்படுகிறது. இவ்வகையான கட்டுமானங்களுக்கும் லெவிஸ்ட்ராஸின் 'புராணங்கள் மனிதர்

களின் மனத்தில் அவர்களுடைய விழிப்புக்குத் தப்பிச் செயல்படுகின்றன' என்ற கூற்றிற்கும் இடையில் ஏதும் வேறுபாடுல்லை (The Raw and the cooked p 12. இக்கருத்தாக்கத்தை வைத்துக்கொண்டு மதம், கலை, உறவுமுறை, அரசியல் ஆகிய பண்பாடு நிகழ்வுகளுக்கிடையில் வித்தியாசத்தைக் காண்பது சிரமமான தாகும். ஏனெனில் எல்லாவகையான செயல்களும் நனவிலி மனத்தின் இயல்புடன் தொடர்புற்றவையாகவோ எதிர்வினை புரியக்கூடியவையாகவோ இருக்கின்றன. இன்னொருகேள்வி இந்நனவிலியின் இயல்புடன் தொடர்புடையது. லெவிஸ்ட்ராஸ் ஃபிராய்டியப் பொருளில் பயன்படுத்துவதாகத் தெரியவில்லை. வெளியேறத் துடிக்கின்ற ஆதி சக்திகளின் கூட்டிணைவையும், எந்நேரமும் வெளிப்பட்டுத் தனி மனிதனைச் சூழ்ந்துகொள்ளலாம் என்ற நிலையிலுள்ள வீரியங்களையும் துடிப்புக் களையும் ஃபிராய்டின் 'நனவிலிமனம்' என்பது குறிக்கிறது. லெவிஸ்ட்ராசின் நனவிலி உணர்ச்சி மயமான சக்திகளல்ல (உள்ளீடு), மாறாக உள்ளீடற்ற வெற்று வடிவமாகும். அது உணர்ச்சிமயமானது என்பதனைவிட அறிவுபூர்வமானது என் பதே பொருந்தும். இந்த நனவிலி சிந்திக்கின்ற தனிநபரின் தன்னிலையோடு எந்தவிதமான தொடர்புமற்றது; தன்னை அறிவித்துக் கொள்ளாமலேயே மனத் தைக் கட்டுப்படுத்தக்கூடிய ஒரு பொதுவான வகைமை இதனாலேயேதான் ரிக்கூர் லெவிஸ்ட்ராசின் கோட்பாட்டினைத் தூய வடிவியல்வாதம் (absolute formalism) என்றும் 'பராபரத்தன்மையுடைய தன்னிலை இல்லாத காண்டீயம்' (Kantianism without a transcendental subject) என்றும் குறிப்பிடுகிறார் (Brian Marrios, p. 269).

லெவிஸ்ட்ராஸின் கருத்தாக்கம் உண்மையில் மேற்சொன்னதற்கு நேரெதிராக, மனிதச் செயல்பாட்டிற்கு அப்பாற்பட்ட, ஒருவகையில் கூட்டாக உருவாக்கப்பட்ட நனவிலியைக் கட்டமைப்பதாக உள்ளது பண்பாட்டின் தர்க்கம் என்பது புறவய மான நிகழ்வினை மனிதர்களின் மேல் திணிப்பதாக மாறிவிடுகிறது. போர்தியூ சுட்டிக்காட்டியபடி, சசூர், லெவிஸ்ட்ராஸ் ஆகியோரின் அமைப்பியல்வாதம் செயல்பாட்டினை அருவமான மாதிரியின் செயல்நிறைவேற்றம் என்று சொல் வதில் முடிந்துபோகிறது (Bourdieu.P. 178) புறவயமான உறவுகள் அனைத்துமே 'கூட்டு நனவிலியாக' நிறுத்தி வைக்கப்பட்டது போலவும், இது மனிதர்களின் செயற்பாட்டுக்கு வெளியிலிருந்து மனிதர்களின் மேல் செயல்படமுடியும் என்பது போலவும் அனைத்தும் நிகழ்கின்றன. பண்பாட்டு நிகழ்வுகளுக்குப் பின்னணியில் அமைப்புக்களையும் புறவயமான உறவுகளையும் காணக்கூடும். ஆனால் அவை ஆராய்ச்சியின் பகுதிகளாகக் கட்டப்பட்ட மாதிரிகளையே குறிக்கின்றன.

மனிதர்கள் தாங்கள் விரும்பியபடி வரலாற்றை அமைத்துக்கொள்ளமுடிவதில்லை என்பதும் அவர்களுடைய நனவுபூர்வமான குறிக்கோள்களும், உண்மையான விளைவுகளும் ஒன்றிணைவதில்லை என்பதும் உண்மைதான். ஆனால் அவர்கள் அவர்களுடைய நனவுக்கப்பாற்பட்ட அடிப்படை அமைப்பின் மூலமாகச் 'சிந்திக்க வைக்கப்படுகிறார்கள்' அல்லது 'வாழ்விக்கப்படுகிறார்கள்' என்பது தன்னிலையின் இறப்பை (death of the subject) அறிவிப்பதாகும். லெவிஸ்ட்ராஸ் யதார்த்தத்திற் கான மாதிரியை, மாதிரியின் யதார்த்தமாக மாற்றுகிறார்; அமைப்புக்கள் நிலை நிறுத்தப்பட்ட இருப்பினையும், மனித சிந்தனைக்கும் செயலுக்கும் முந்திய யதார்த்த சாரம்சத்தினைப் பெறுகின்றன. இது ஒரு முரணை உள்ளடக்கியதாக உள்ளது; அறிவின் ஒழுங்கமைப்பு, சிந்தனையின் அமைப்பு, தர்க்கரீதியாக, யதார்த்தக் கோட்பாட்டின்படி (ontologically) சிந்திக்கின்ற தன்னிலைக்கு முந்திய தாக உள்ளது.

லெவிஸ்ட்ராசின் அமைப்பியலினால் உருவாகின்ற சீரிய பின்விளைவு என்னவென்றால், வரலாறு இனிமேல் மனிதர்களால் உருவாக்கப்படமுடியாதது; அது நிகழ ஆரம்பிக்கும் முன்பே புதைபடிவுகளாக உறைந்துபோய்விட்டிருக்கிறது. மனித மனம் சளைக்காமல் தன் இயல்பான விதிகளுக்கு ஏற்பச் செயல்படுகிறது; நிகழ்வுகளுக்கு ஒரு இடமுமில்லை; மனித மனத்தின் அமைப்பே ஒரே யதார்த்தம். வேறு வார்த்தைகளில் சொன்னால் இயக்கம் வரலாற்றிலிருந்து பெயர்த்தெடுக்கப்பட்டுவிட்டது; நிரந்தரமான அமைப்புக்களே எப்பொழுதும் நிலைபெற்றவை.

BIBILIOGRAPHY:

Bourdieu, Pierre 1987; Outline of a theory of practice. Cambridge University Press.

Cohen, P.S. 1969; Theories of Myth, in Man, 1969

Culler, J., 1975; Structuralist Poetics, Routledge and Kegan Paul.

Glucksmann, M. 1974; Structuralist Analysis in Contemporary Social thought, Routlodge & Kegan Paul.

Leach, Edmund, 1974; Levi - strauss, Fontana

Leach, Edmund: 1976; Culutre and Communication, Cambridge University press.

Leach, Edmund, 1978; The Structural study of Myth and Totemism Tavistock publication.

Levi - Strauss, 1979; Structural Anthropology, Trans by Jacobson, Penguin.

Levi - Strauss, 1969; The Raw and the Cooked, Trans. by Weightman, University of chicago Press.

Levi - Strauss; 1973, Totemism, Trans. Needham, Penguin.

Levi - Strauss, 1974; The Savage Mind, Weidenfeld and Nicolson.

Morris. Brian, 1987; Anthropological Studies of Religion, Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul, 1963; Structure and Hermeneutique, Espirit. 11

Sperber, Dan, 1975; Rethinking Symbolism, Cambridge University Press.

பண்பாட்டு வீரன்

எல்லா மக்களிடமும் அவர்களிடையே வழங்கி வருகின்ற புராணங்கள், நாட்டார் வழக்காறுகள், பழங்கதைகள் போன்றவற்றில் ஏதாவது ஒரு கதாபாத்திரம் (மானுட அல்லது மிருக, வரலாற்றுக்கு முற்பட்ட அல்லது அவ்வாறல்லாத) அம்மக்களுக்கு பண்பாட்டினைக் கொடுத்ததாகப் பாவிக்கப்படுவதுண்டு. எல்லாவித நல்லவை மற்றும் பயன் மிக்கவை அனைத்தும் இவரால் கொடுக்கப்பட்டிருக்கும், அல்லது அவை அவரால் கண்டுபிடிக்கவோ, தோற்றுவிக்கவோ அல்லது கற்றுக் கொடுக்கவோப்பட்டிருக்கும். மக்களின் உணவுகள், கலைகள், கருவிகள், வழிமுறைகள், பயன்படுத்தப்படுபவை போன்ற அனைத்தும் இவற்றுள் அடங்கும். ஒரு பண்பாட்டு வீரனானவன் சூரியன், தீ, கோடை முதலானவற்றை விடுதலையாக்கி அவற்றைத் தம் மக்களுக்காகக் கொண்டு வந்திருப்பான். சில வேளையில் இவற்றை எங்கிருந்தாவது களவாடியாவது கொண்டு வந்திருப்பான். இவன் காற்றினைக் கட்டுப்படுத்தி சோளம், பழங்கள், பயறுகள் போன்ற உணவுகளை உருவாக்கியவன். மிருகங்களுக்கும் தாவரங்களுக்கும் அவ்வவற்றிற்குரிய குணநலன்களைக் குறித்தனுப்பியவன்; நதிகளின் ஓட்டத்தை நிர்ணயித்தவன்; மனிதர்களுக்கு பயிர் செய்யவும், ஏரோட்டவும், வேட்டையாடவும், தங்களின் சடங்குகளை திறனுள்ள பாடல்களாலும் நடனங்களாலும் இணைத்து நடத்தவும் கற்றுத்தந்தவன். மனிதர்களுக்கு மருந்துகளையும், மந்திரத்தையும் கொடுத்தவன்; எழுத்துக்களைக் கண்டுபிடித்தவன்; மேற்கூறப்பட்டவை அனைத்தையும் இந்த உலகம் இப்போதிருப்பதைப் போன்று உருவாவதற்குச் சற்றுமுன்னர் உருவாக்கிக் கொடுத்தவன்; இவன் தற்போது மேற்கே சென்று அவன் மீண்டும் திரும்பி வருவதற்கான காலம் வரும் வரைக்கும் காத்திருக்கின்றான்.

கிட்டத்தட்ட எல்லா வட அமெரிக்க இந்தியப் புராணங்களில் பண்பாட்டு நாயகன் வழக்கமாகக் காணப்படுகின்ற ஒரு வடிவமாகும். உலகின் நாகரிகமடைந்த பல சமூகங்களிலும் பண்பாட்டு நாயகன் எனும் கருத்தாக்கம் நிலவி வருகின்றது. நமது தமிழ்ச் சமுதாயத்திற்கு இப்படிப்பட்ட பண்பாட்டுநாயகன் என்று யாரும் உண்டா? அகஸ்தியரை நம்முடைய பண்பாட்டு நாயகன் என்று கூறலாம் என்பர் சிலர். ஏனெனில் அவர் தான் தமிழருக்குத் தம் மொழியையும் இலக்கணத்தையும் கொடுத்தார். மருத்துவ முறைகளைத் தந்தார்; தமிழ்நாட்டுக்கு காவிரி நதியைத் தந்தார்; தமிழ் நாட்டு நிலப்பகுதியைச் சமன்படுத்தினார்; இன்னும் பல்வகையான பண்பாட்டுக் கூறுகளையும், நாகரிகத்தையும் தமிழர்களுக்குத் தந்தவர் என நம்பப்படுவதனால் அகத்தியரைப் பண்பாட்டு நாயகன் எனக் கூறுவது பொருந்தும்.

ஆ. செல்லபெருமாள்

எம்.டி. முத்துக்குமாரசாமி

பின்னுரை :
லெவிஸ்டிராசின் அறவியலும் அரசியலும்

தன்னளவிலேயே முழுமையான கட்டுரையாக வாசிக்கப்படவேண்டிய இப்பின்னுரை
இத்தொகுப்பிலுள்ள கட்டுரைகளைத் தீவிரமான, ஆழமான விமர்சனத்திற்குட்
படுத்துகின்ற அதேநேரத்தில் இக்கட்டுரைகளில் சொல்லாமல் விடப்பட்டுவிட்ட
செய்திகளையும் லெவிஸ்டிராசின் இதர பரிமாணங்களையும் தொகுப்பதாகவும்,
இக்கட்டுரைகளை எழுதியுள்ள ஆய்வாளர்களின் கடுமையான உழைப்பு உங்களிடம்
வேண்டிநிற்கின்ற நியாயம் தர்க்கரீதியான விவாதங்கள் என்பதை உணர்ந்த
தாகையால், லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனையில் புதைபடிவுகளாக மறைந்துள்ள கல
கத்தின் வித்துக்களை வெளிக்கொணர்வதாகவும் அமைக்கப்பட்டிருக்கிறது.
அரசியலின் ஒளிபுகாப் பல்கலைக்கழகங்களின் பதுங்கு குழிகளுக்குள் அமர்ந்து,
அவற்றின் இருளைத் தன்னுடைய ‘அறிவியல் நடுநிலைத்தன்மை’ என்ற கவச
மாக உருமாற்றிய லெவிஸ்டிராசை ‘அறவியலும் அரசியலும்’ என்ற தலைப்பின்
கீழ் விவாதிப்பதில் சிறிதளவுகூட அங்கதமில்லை. ஏனெனில் காலனிய ஆதிக்
கத்தின் நீட்சியாக, ‘அறிவு’, ‘நாகரிகம்’ ஆகியவற்றின் பெயரினால் பிற பண்
பாடுகளின் தனித்துவங்களை மூர்க்கத்தனமான அழிவுக்குள்ளாக்கிவரும் மேற்
கத்தியப் பண்பாட்டின் ஒற்றைப் பரிமாணப் பரவலையும், அதற்குத் தர்க்கநியாயத்
தினை வழங்குகின்ற ஆய்வுவடிவங்களான ‘உலக வரலாறு’ என்னும் கருத்தாக்கம்
பண்பாட்டுப் பரிணாம வளர்ச்சிக் கோட்பாடு ஆகியவற்றையும் — தரவுகளுடனும்,
மறுக்க இயலாத தர்க்கத்துடனும் — சிதைவாக்கத்திற்கு உட்படுத்திய அரசியல்
செயல்பாடு லெவிஸ்ட்ராசினுடையது. சார்த்தரைப்போல லெவிஸ்டிராஸ் தன்னு
டைய வாழ்க்கையில் அரசியல் செயல்வீரராகத் திகழவில்லை என்ற உண்மையினை
மட்டும் கருத்தில் கொண்டு அவரது சிந்தனையிலுள்ள அறவியல் மற்றும் அரசியல்
பரிமாணங்களைக் காணத்தவறினால் அமைப்பியல் ஆய்வில் ஈடுபடுவது அல்லது
அதைப்புரிந்து கொள்வது என்பதான காரியம் குருட்டாம்போக்கில் எதிர்மறை
களைக் கண்டுபிடிக்கும் கிச்சுக்கிச்சுத்தாம்பாளமாகிவிடும். 1960-இல் லெவிஸ்டி
ராஸ் அளித்த பேட்டியொன்றின் தமிழாக்கத்தை முதன்மைப்படுத்தி நம் விவாதத்
தைத் தொடங்கலாம். அப்பேட்டியில் அவர் பின்வருமாறு கூறினார் :

‘‘ஒப்பீட்டு இனக்குழுவியலின் ஒளியின்கீழ் வைத்துப்பார்க்கும்போது, நம்முடைய
மேற்கத்திய சமூகங்களுக்கும் ஆதிசமூகங்கள் என்றழைக்கப்படுவனவற்றிற்கும்
இடையிலுள்ள வேறுபாடு, கிருமிகளுக்கும் (வைரஸ்கள்) விலங்கினங்களுக்கும்
இடையிலுள்ள வேறுபாட்டினைச் சிறிதளவு ஒத்திருப்பதுபோல எனக்குத் தோன்று
கிறது...... அடிப்படையில் கிருமிகள் ஒரு குறிப்பிட்ட ஃபார்முலாவைத் தம்மகத்தே
வைத்திருப்பனவன்றி வேறல்ல; அவை தம் ஃபார்முலாவை உயிர்வாழ்கின்ற

நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறை, தூயசவேரியார் கல்லூரி, பாளையங்கோட்டை.

செல்களுக்குள் செலுத்துவதன் மூலம் தங்கள் மாதிரியினையே அவற்றையும் மறு உற்பத்தி செய்யுமாறு நிர்ப்பந்திக்கின்றன ...... நம்முடைய நாகரிகம் பெரும் பாலும் கிருமியை ஒத்திருப்பதாக எனக்குத் தோன்றுவதற்குக் காரணம், கிருமி களின் ஃபார்முலாவைப்போல நமது மேற்கத்திய சமூகமும் தெக்சார்த்தேயிட மிருந்து கற்றுக்கொண்டதாகிய ஒரு செய்முறையைத் (Method) தன்னுடைய மிகப்பெரிய கண்டுபிடிப்பாக, தன் அடியாழ இருப்பினைக் கட்டமைக்கக்கூடிய சாராம்சப் பண்பாக வைத்திருப்பதுதான். இந்த முறையை நகலெடுக்க வைப்பதற் கும், இதன் பயன்பாட்டு எல்லையினை அகலப்படுத்துவதற்கும் இச்செய்முறையின் வழியாக நாம் இதர பண்பாடுகளைத் தொற்றுகின்ற விதம் அமைந்திருக்கிறதே யன்றி, இதர பண்பாடுகள் தம்மைத்தாமே நிலைநிறுத்திக் கொள்வதற்கு உதவும் வகையில் இம்முறையை மறுஉற்பத்தி செய்து கொள்ளுமாறு நிர்பந்திப்பதில்லை.

கிருமிகள் (வைரஸ்) தடுக்கப்படாமல் பரவுமானால், எல்லா உயிரினங்களையும் அவை கிருமிகளாக மாற்றிவிடும்; இதன் பின்விளைவு அவற்றின் தவிர்க்க இயலா அழிவிற்கு இட்டுச்செல்வதாகவும் அமையும். நமது நாகரீகம் தனது ஃபார்முலாவை இதர நாகரீகங்களுக்குள் செலுத்தி, அவற்றையும் நம்முடைய பிரதிபிம்பமாக உருமாற்றிவிட்டபின் என்ன நடக்குமென்பதை நமக்கு நாமே இப்போது கேட்டுக்கொள்ளலாம்; ஏனெனில் அப்படி மற்றவற்றை உருமாற்றி விட்டபின் தன்னை நிலைநிறுத்திக்கொள்கிற இந்தச் செய்முறையின் உரிமை யினையும் மேற்கத்திய சமூகம் இழந்துவிடும்.''

மேற்கத்திய நாகரீகத்திற்கு ஒரு பூச்சியின் அந்தஸ்தினைக்கூட லெவிஸ்டிராஸ் அளிக்க மறுப்பதையும் அதை இதர சமூகங்களின் வாழ்வியக்கத்தை உறிஞ்சி எடுத்துவிடக்கூடிய கிருமியாகச் சித்தரிப்பதையும் கவனிக்கும் எவருக்கும் இந்த உருவகத்தின் பின்னணியில் இருக்கின்ற லெவிஸ்டிராசின் வெறுப்புக்கலந்த கோபம் புலப்படும். இரண்டாம் உலகப்போருக்குப் பிறகு ஃபிரான்ஸில் அறிவு ஜீவிகளாகக் கொண்டாடப்பட்டோரிடையே இவ்வகையான கோபம் இயல் பானதுதானெனினும் லெவிஸ்டிராசின் கோபம் அவருடைய களமான மானிட வியலில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த சில சிந்தனைகளுக்கான எதிர்ப்புணர்வி லிருந்து பிறந்தது என்பதை நினைவில் கொள்ளவேண்டும். 'பண்பாட்டுப் பரிணாம வளர்ச்சிக் கோட்டுபாடு' என்ற பெயரினால் அழைக்கப் பெறும் அச் சிந்தனைகளின் மையத்தினை அறிய, ஆதிசமூகங்கள் (Primitive Societies) என்ற பதச்சேர்க்கையில் பொதிந்துள்ள அர்த்தச்சவ்வுகளை இழைபிரித்துப் பார்க்க வேண்டும். ஏனெனில், 'Primitiues' என்ற லத்தின் சொல்லிலிருந்து பெறப்பட்ட 'Primitive' என்ற ஆங்கிலப் பதமும் 'Primitif' என்ற ஃபிரஞ்சுப் பதமும் இரண்டு மேற்கத்தியப் பண்பாடுகளிலும் பல்வேறு அர்த்தங்களைத் தூண்டக்கூடியனவாக இருந்தன. இவ்வர்த்தங்களைப் பின்வருமாறு வரிசைப் படுத்தலாம்.

(I) ஆதிசமூகங்கள் எனப்படுபவை வெள்ளையரல்லாதோரின் சமூகங்கள்: பத்தொன் பதாம் நூற்றாண்டு முழுவதும் 'இனம்' 'மக்கள்' 'சமூகம்' ஆகிய வார்த்தைகள் ஒரே அர்த்தத்தைத் தரக்கூடியவையாகக் கருதப்பட்டு ஒன்றிற்குப் பதிலாக மற் றொன்று பயன்படுத்தப்பட்டதால், அக்காலகட்டத்திய மானிடவியலர்களுக்குத் தொழில் நுட்பரீதியாகப் பின்தங்கிய, படிப்பறிவில்லாத வெள்ளையரல்லாதோர் நிறைந்த, சமகாலத்திய சமூகங்களை 'ஆதிசமூகங்கள்' என்றழைப்பது எளிதாக இருந்தது. ஜெர்மனியில் கோலோச்சிய நாசிசத்தின் அடிப்படையானநிலைப்பாடாக மேற்சொன்னது எடுத்தியம்பப்பட்டதால் 1940 களிலும் 1950 களிலும் சமூகவியல்

அறிஞர்கள் இந்நிலைப்பாட்டினை ஒதுக்கினர். இருப்பினும் தர்க்கரீதியான சிதைவிற்கு இக்கருத்தாக்கம் உட்படுத்தப்படாததால் ‘ஆதிசமூகம் என்பது வெள்ளையரல்லாதோரின் சமூகம்’ என்பதே பரவலான அபிப்பிராயமாக இருந்தது.

ii) ஒரே காலகட்டத்தில் இருக்கின்ற பலவகையான சமூகங்கள் என்ற அடிப்படை உண்மையை மேற்சொன்ன வெள்ளைஇனமையவாதம் மறந்துவிட்டதால் ஐரோப்பிய மானிடவியல் புத்தகங்கள் வெள்ளையரல்லாதோரின் சமூகங்களைக் காலத்தில் பின்தங்கியனவாகவும் குழந்தைநிலையிலே மனவளர்ச்சி நின்றுவிட்ட மனிதர்களை உடையனவாகவும் சித்தரித்தன. அம்மக்களின் பழக்க வழக்கங்கள் குழந்தைகளின் விளையாட்டுக்களோடு அடிக்கடி ஒப்பிடப்பட்டன. லூயிஸ் ஹென்றி மார்கன், பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டில் தன் சமகாலத்திய அமெரிக்கச் செவ்விந்தியர்களின் வாழ்க்கையை ஆராய்ந்த போது, தான் தொடர்பறுந்துவிட்ட முன்னோர்களின் வாழ்க்கை முறையை ஆராய்வதாகவே நம்பினார். ஹெர்பர்ட் ஸ்பென்சர் ஆதிவாசிகளுக்கும் குழந்தைகளுக்கும் இடையிலுள்ள ‘ஒற்றுமைகளை’ ஒருபடி அதிகமாகவே எடுத்துச் சென்று, ஆதிவாசிகள் ஐரோப்பியக் குழந்தைகளைப்போல உடனடி உணர்ச்சிகளால் ஆளப்படுபவர்கள்; அவர்களால் அருவமான ' சிந்தனைப்பாங்குகளைக் கையாளமுடியாது என்றெல்லாம் எழுதினார். iii) வேறுசில மானிடவியல் புத்தகங்கள் ஆதிவாசிகள் காட்டுமிராண்டிகள் என்று வாதிட்டன. உதாரணமாக ஜான் லப்போக் (John Lubbock) எழுத்தறிவில்லாத சமூகங்களில் வன்முறையான கற்பழிப்பு வெகு சாதாரணமான நிகழ்வு என்று எழுதினார். எட்வர்ட் டெய்லர் காட்டுமிராண்டியை (savage) லண்டனின் தெருக்களில் நடமாடவிட்டால் அடுத்த இரண்டாவது நிமிடத்தில் அவன் சிறைச்சாலையிலிருப்பான் என்று எழுதினார். iv) மேற்சொன்னவற்றின் தொடர்ச்சியாகவே ஆதிசமூகங்களின் அங்கத்தினர்கள் பைத்தியக்காரர்கள் என்ற கருத்தும் தொடர்ந்து முன்வைக்கப்பட்டு வந்தது. ஃப்ராய்ட் தன்னுடைய ‘குலக்குறியமும் விலக்கும்’ புத்தகத்தில் பரிணாமவளர்ச்சி ஆய்வு மாதிரியைப் பின்பற்றியது இருபதாம் நூற்றாண்டிலும் இக்கருத்து தொடர்ந்து நிலவ வழிவகை செய்தது.

பண்பாட்டுப் பரிணாம வளர்ச்சிக் கோட்பாடு வெள்ளையரல்லாதோரின் சமூகங்களைத் தரக்குறைவாக மதிப்பிடுவதற்கு உதவி செய்ததே அன்றி வேறு எந்த வகையான அறிவார்ந்த பங்களிப்பையும் தரவில்லை. இதுதவிர வெள்ளைக் காலனிய ஆட்சியாளர்கள் தங்களுடைய கல்விமுறை, பழக்கவழக்கம், சிந்தனை, மொழி ஆகியவற்றையும் இன்னபிறவற்றையும் காலனிய நாடுகளிலுள்ள மக்களின் மேல் திணிப்பதற்கும், வெள்ளைத்தோலுக்கு ஒரு செயற்கையான மதிப்பினை உருவாக்குவதற்கும் மேற்சொன்னவகை மானிடவியல் கொள்கைகள் பயன்படுத்தப்பட்டன. தென்னாப்பிரிக்காவின் நிறவெறிக் கொள்கைக்குத் ‘தர்க்கரீதியான’ அடித்தளத்தினை அமைத்துக் கொடுத்தவர்கள் ஆரம்பகால ஆங்கில மானிடவியலர்கள் என்ற செய்தியையும் நாம் இங்கே கவனத்தில் கொள்ளவேண்டும். மானிடவியல் பண்பாட்டினை, மனிதனை விவரிப்பதில் அக்கறை கொண்ட கல்விப்புலமாகையால் சக்தி வாய்ந்த விவரிப்புகளை வாசிக்க நேர்ந்த உலகச் சிந்தனையாளர்கள் பலரும்கூட அவற்றை உண்மையென்று நம்பத்தலைப்பட்டனர். விவரிக்கும் திறன் வெள்ளையருக்கு இருந்தது. அதற்கு அடங்கிப்போகும் திறன் நமக்கு இருந்தது. ஆனால் சக்திவாய்ந்த சித்தரிப்புகளுக்கு அடங்கிப் போகாத மனிதன் யாருண்டு?

மானிடவியலில், இந்தத் தரங்கெட்ட ஒப்பீட்டிற்கு எதிரான சிந்தனை முதன்முதலில் ஃபிரான்ஸ் போவாஸிடம் தோன்றியது. போவாஸும் அவருடைய மாணவர்

களும் ஐரோப்பிய குழந்தைகளையும் வெள்ளையரல்லாத மனிதர்களையும் ஒப்பிட முடியாது எனத் தொடர்ந்து வாதிட்டு வந்தாலும் அவர்களின் சிந்தனைகள் புகழ்பெற்ற சிந்தனைகளாக வளர்ச்சியடையவில்லை. போவாஸ் விட்டுச்சென்ற இடத்திலிருந்து தன்னுடைய பணியினைத் தொடங்குகின்ற லெவிஸ்டிராஸின் சிந்தனைகள் பண்பாட்டுப் பரிணாம வளர்ச்சிக் கோட்பாட்டிலுள்ள பின்வரும் தர்க்க அடித்தளங்களைக் குறிவைத்துத் தாக்குகின்றன.

(i) உலகம் முழுமைக்கும் பொதுவான ஒற்றைப் பரிமாண வரலாறு சமூக தளத்தில் உள்ளது. தொழில்நுட்பரீதியாக வளர்ச்சி பெறாத வெள்ளையரல்லாதோரின் சமூகங்கள் பின்தங்கியவையாக இருப்பதற்கு அவர்களிடம் வரலாற்றுச் சிந்தனை இல்லாததும் ஒரு காரணம். இந்த ஆய்வு மாதிரியை ஏற்றுக்கொள்ளவில்லையெனில் பண்பாடுகளை ஒப்பிடுவதே சாத்தியமற்றது.

(ii) அறிவின் இயக்கமாகப் பரிணமிக்கின்ற அக, புற உலகங்களின் ஊடாட்டத்தில் உணர்ச்சிக்கு இடமேதுமில்லை : ஆகவேதான் உணர்ச்சிக்கு இடமளித்துவிடுகின்ற வெள்ளையரல்லாதோர் குழந்தைகளோடும், காட்டுமிராண்டிகளோடும் பைத்தியக்காரர்களோடும் ஒப்பிடத் தகுதியானவர்கள்.

(iii) தொழில்நுட்ப வளர்ச்சியடைந்த சமூகத்தினரின் அறிவியல் சிந்தனை முறைகள் ஆதிவாசிகளின் சிந்தனை முறைகளிலிருந்து பெரிதும் மாறுபட்டவை.

மேற்சொன்ன அடித்தளங்களைத் தகர்க்கவேண்டுமென்ற அறவியல்நிலைப்பாட்டினால் லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனைகளுக்கு வலுச் சேர்வதில்லை; மாறாக அவற்றின் தர்க்க ஒழுங்கே அவற்றுக்கு வலுவேற்றுகின்றது இதைப் படித்தவுடன் லெவிஸ்டிராசின் அறிவுத்தோற்றவியல் நிலைப்பாடு அவருடைய அறநெறி அரசியலிலிருந்து உருவாகிறதா அல்லது அவரது அறநெறி அரசியல் அவருடைய அறிவுத்தோற்றவியல் நிலைப்பாட்டின் நீட்சியா என்ற கேள்வி உங்கள் மனத்தில் தோன்றக்கூடும். இப்பொழுதே சொல்லிவிடுகிறேன் இக்கேள்வி அனாவசியம். ஏனெனில் இது எவராலும் திட்டவட்டமாகப் பதிலளிக்க முடியாதது. இந்த நீண்ட பீடிகையுடன் இத்தொகுப்பிலுள்ள கட்டுரைகளை அணுகலாம்.

அறிவும் உணர்ச்சியும் இணைந்த தர்க்கத்தின் உதவியுடன், ஒழுங்கின்மையும் ஒழுங்கும் சந்திக்கின்ற புள்ளியினைத் தன்வசப்படுத்த முயலுகின்ற மனிதக்குழுக்கள் தத்தம் முயற்சியில் இயக்கத்திலிருக்கின்ற அமைப்புக்களை உருவாக்க, அவ் அமைப்புகளின் பொது விதிகளை அறிய முயற்சிப்பதே லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனை என்று கருதும் நான் இக்கட்டுரைகளில் சிலவற்றை தகராறுக்குரிய பிரச்சனைகளை உள்ளடக்கியவையாகப் பார்க்கிறேன்.

பிரச்சினை : 1

முத்துமோகன் தன் கட்டுரையில் லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனையை ஹெகலின் சிந்தனையோடு ஒப்பிட்டு 'இந்த வார்த்தைகளில் ஹெகலிய முடிவுகளை மட்டுமின்றி ஹெகல் பயன்படுத்திய அதேவிதமான வாதங்களையும் காணுகின்றோம்' (பக் 14) என்ற முடிவுக்கு வரும்போது ஹெகலின் உலகவரலாறு என்ற ஆய்வு மாதிரியை ஏற்றுக் கொண்டவராகவே லெவிஸ்டிராசைக் காண்கிறார். இது லெவிஸ்டிராஸ் தான் வாழ்நாளெல்லாம் எச்சிந்தனையை ஒழிக்கப்பாடுபட்டாரோ அந்தச் சிந்தனையை அவருக்கே சொந்தமாக்குகின்ற காரியமாகும். சசூரிடமிருந்தும் ரோமன் யாக்கப்சனிடமிருந்தும் அமைப்பியல் மொழியியலைக் கற்ற லெவிஸ்டிராஸ் அமைப்பியல் மொழியியலின் பெரும் கொடையான தளப்பார்வையைத்

தொடர்ந்து தன் ஆய்வுகளில் வலியுறுத்தி வந்துள்ளார். இத்தொகுப்பிலுள்ள 'அஸ்டிவாலின் கதையை' ஊன்றிப் படிப்பவர்களுக்கு லெவிஸ்டிராஸ், ஒரு வரலாறு அதுவும் நேர்கோட்டில் செல்கின்ற ஒற்றை வரலாறு, என்ற ஆய்வு மாதிரியை ஏற்றுக் கொள்ளாதவரென்பதும் நிலவியல் முதல் அண்டவியல் ஈறாக அனைத்து வரலாறுகளின் மூலகங்கள் இணைந்து உருவாவதே புராணக்கதை யெனும் அமைப்பு என்று வாதிடுபவர் என்பதும் தெளிவாகப் புரியும். மேலும் ஹெகலினுடைய அறிவார்ந்த தன்மையை ஒத்த அறிவார்ந்த தன்மையை லெவிஸ் டிராஸ் ஒருபோதும் முன்வைத்ததில்லை. யாக்கப்சனிடமிருந்து ஒலியன்களின் இருப்பு நனவிலி மனத்தில் என்ற பாடத்தைத் தெளிவாகக் கற்றுக்கொண்ட லெவிஸ்டிராஸ் தன்னுடைய அலகுகளான புராணியங்களையும் (Mythemes) நனவிலி மனத்தில் கண்டுபிடிக்கிறார் என்பதனை நாம் இங்கே நினைவில் கொள்ளவேண்டும். அதாவது லெவிஸ்டிராஸ் கூறும் அறிவார்ந்த தன்மை நனவிலி மனத்தையும் உள்ளடக்கியதாகும். உணர்ச்சியும் அறிவும் தர்க்க மாதிரி களாக உருவெடுக்கின்ற செயற்பாட்டினையே லெவிஸ்டிராஸ் விளக்குகின்றாரே தவிர ஹெகலைப் பின்பற்றவில்லை

பிரச்சனை : 2

'உலகவரலாறு' என்ற ஆய்வு மாதிரியினை அடிப்படையாகக் கொள்ளும் மார்க் சியத்திற்கு இந்த மாதிரியை மறுக்கின்ற லெவிஸ்டிராஸின் சிந்தனை எதிரானதா? இந்தக் கேள்வியை வேறொரு கோணத்தில், தே.லூர்து தன் மொழிபெயர்ப்பின் இறுதியில் எழுப்புகிறார் (பக். 140). மார்க்சும் எங்கெல்சும் பரிணாமவாதக் கொள்கையை ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டிய கோட்பாட்டுரீதியான நிர்ப்பந்தத்தை அறிந்தவர்கள், அறிவுத் தோற்றவியல் நிலைப்பாட்டில் வரலாற்றியக்கத்தைப் பொறுத்தவரை மட்டுமே லெவிஸ்டிராஸ் மாறுபடுகிறார் என்பதனையும் அப்படி மாறுபடுவது நியாயமானது என்பதனையும் உடனடியாக உணருவார்கள். (காண்க : Maurice Bloch : Marxism and Anthropology)

பிரச்சினை : 3

முத்துமோகன் தன் கட்டுரையில் லெவிஸ்டிராஸ் பயன்படுத்தும் மூன்று முக்கியச் சொல்லாக்கங்களான, உணர்வற்ற மனவடிவங்கள், சுயத்தன்மை கொண்ட அறிபவன் இடம் பெறாத கான்ட்டியம், இருத்தலுக்கு முந்திய அறிவார்ந்த தன்மை ஆகியவற்றைக் குறிப்பிட்டு லெவிஸ்டிராஸ் ஹெகலியத்திற்குத் தள்ளப்படுகிறார் என்று விளக்குகிறார். முத்துமோகன் தன் கட்டுரையில் லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனை யில் பாதிப்புகளை ஏற்படுத்திய அமைப்பியல் மொழியியலைக் கணக்கிலெடுத்துக் கொள்ளாததால் லெவிஸ்டிராஸ் குறிப்பிடும் வடிவங்கள் சசூரின் மொழிக்கிடங் கிற்கு (Lalangue) ஒப்பானவை என்பதைக் கவனிக்கத் தவறிவிடுகிறார். பேசுபவன் நுழைவதற்கு முன்பாகவே மொழிஅமைப்பு ஒன்று தயார்நிலையில் எப்படி இன்று நம்முன் இருக்கிறதோ அதேபோன்ற ஒரு சூழலையே லெவிஸ்டிராஸ் குறிப்பிடு கிறார் என்றே நாம் புரிந்துகொள்ளவேண்டும். இயற்கையை நனவிலி மனத்திற் கும் மொழிக்கிடங்கிற்கும் ஒப்பிடுவதையும் பண்பாட்டினை நனவு மனத்திற்கும் பேச்சிற்கும் ஒப்பிடுவதையும் இவ்வாறு ஒப்பிடுவதில் அடங்கியுள்ள ஆய்வு மாதிரியை (Analytical Paradigm) லெவிஸ்டிராஸ் தொடர்ந்து பயன்படுத்துவதால் நனவிலி மனத்தின் தர்க்க அமைப்பையே குறிப்பிடுகிறார் என்பதும் தெளிவு. கான்ட்டின் தத்துவத்திலுள்ள மனித சிந்தனைக்கான இரட்டைத் தொடக்கத்தில்

(noumenon and phenomenon) ஒன்றான அக உலகு, மொழி அமைப்பினால் ஆளப் படுகையில் அங்கே 'சுயமான கற்பனை கொண்ட அறிபவனுக்கு' இடமேது? இது போலவே பார்வைக்கு ஒழுங்கற்றதாய் காணக்கிடைக்கின்ற பூமி, புற உலகு இயற்கை ஆகியவை நனவிலி மனத்தினைப் போலவே உள்ளார்ந்த அமைப்புடைய தாய் இருக்கிறது என்பதைப் புவியியல் தொடர்ந்து நமக்குக் கற்றுத் தருகிறது. பார்வைக்கு ஒழுங்கற்றதாகத்தெரியும் மொழிக்கிடங்கின் உள்ளார்ந்த அமைப்பினை உணர்ந்த மனிதன் பேச்சின் மூலம் ஒழுங்கினை அடைய யத்தனிக்கின்றபோது உருவாகின்ற இயங்கியல் உறவே சமூக தளத்தில் பண்பாட்டிற்கும் இயற்கைக்கு மிடையில் காணப்படுகின்றது. இது சமூகத்திற்குச் சமூகம் மாறுபட்ட அளவைகளில் தத்தம் நோக்கத்திற்கேற்பக் காணப்படுகிறது. உருவகம், குறியீடு, கருத்துப் புலப் படுத்தப் பாங்குகள் இவற்றை ஆராய்வதன் மூலம் ஒரு பண்பாட்டின் நனவிலி மனத் தினை அடைந்துவிடலாமென்பதே இதன் உட்பொருள். இந்த உதவியினையே லெவிஸ்டிராசின் அமைப்பியல் மானிடவியல் நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுக்குச் செய்யும். பண்பாடு இயற்கை உறவின் அளவு என்ற அடிப்படையான அளவு கோலினை இதன் மூலம் உருவாக்குகிற லெவிஸ்டிராஸ் அதே நேரத்தில் ஒவ்வொரு பண்பாடும் தனித்துவமானது என்பதை வலியுறுத்திவிடுகிறார். ஊடாட்ட அமைப்புக்கள் மனித குலத்திற்கே பொதுவானவை; பயன்படுத்தும் விதம்தான் வேறுவேறு என்று உணர்த்துவதன் மூலம் காட்டுமிராண்டி நாகரிகமனிதன், தொழில் நுட்ப வளர்ச்சியடையாத சமூகம், வளர்ச்சியடைந்த சமூகம் என்ற படி நிலை உறவுகளை ஒழித்துக்கட்டிவிடுகிறார். லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனையை ஹெகலிய முயற்சி என்று பெயரிட்டால் மேற்சொன்ன விளைவுகளைப் பெறமுடியாது.

பிரச்சினை -4

முத்துமோகன் தன் கட்டுரையில் குறிப்பிடும் அதே சொல்லாக்கத்தினை வேறொரு சூழலில் வேறொரு தளத்திலிருந்து பயன்படுத்தும் ஜெயபதி, லெவிஸ்டிராசின் அமைப்புக்கள் இயக்கமற்ற நிரந்தரத்தன்மையுடையன என்ற முடிவுக்கு வருகிறார். இந்த முடிவு ஒரு குற்றச்சாட்டாகவே அரசியல் செயல்பாட்டுவீரரும் (Political activist) தத்துவ அறிஞருமான சார்த்தரால், புகழ்பெற்ற சார்த்தர்-லெவிஸ்டிராஸ் விவாதத்தின்போது முன்வைக்கப்பட்டது. லெவிஸ்டிராஸ் அவ்விவாதத்தின்போது தான் முன்மொழியும் அமைப்புக்கள் இயக்கமுள்ளவை என்று தொடர்ந்து கூறினா லும் அதைச் சரிவர நிரூபிக்கவில்லை காலத்திலிருந்து விடுபட்ட இயக்கமுள்ள அமைப்புக்கள் என்ற சொற்றொடர் முரண்பாடுகள் நிரம்பியதாகத் தோன்றினாலும் லெவிஸ்டிராவின் அர்த்தம் புரிந்து கொள்ளபடவேண்டியது என்றே நான் நினைக் கிறேன் என் வாதத்தை முன்வைக்கும்முன் இக்கட்டுரைகளை வேறொரு வரிசையில் நீங்கள் படித்துப் பார்க்கவேண்டுமென்று கேட்டுக்கொள்கிறேன். அவ்வரிசையையும் அதில் அடங்கியுள்ள பகுதிகளின் சுருக்கத்தையும் அடுத்த பகுதியில் தந்திருக்கிறேன்.

முதலில் லூர்துவின் கட்டுரை — பக். 72 முதல் 103 வரை.
இப்பகுதியில் 'அமைப்பு' என்ற பதத்தினால் குறிக்கப்படும் கருத்தாக்கங்கள் விளக்கப்படுகின்றன. குறிப்பாகச் செயல்பாட்டியல் (functionalism) பேசுகின்ற அமைப்புக்களிலிருந்தும். ஒழுங்கமைப்புக்களிலிருந்தும் லெவிஸ்டிராசின் அமைப்பு (structure) எப்படி வேறுபட்டது என்பது தெளிவாக விளக்கப்பட்டிருக்கிறது.

இரண்டாவது, சரஸ்வதி வேணுகோபாலின் கட்டுரை – 'அஸ்டிவாலின் கதை' (பக் 37 - 69). இக்கட்டுரை லெவிஸ்டிராஸ் தன் ஆய்வில் செயல்பாட்டியல் ஆய்வி

லிருந்து மாறுபட்டவிதத்தில் அமைப்பினைக் கட்டுவதை அல்லது கண்டுபிடிப்பதை எடுத்துரைக்கும். மூன்றாவது செல்லப் பெருமாளின் கட்டுரை.

நான்காவது, ராமச்சந்திரன் கட்டுரை (பக் 15 - 36) அமைப்பியல் ஆய்வு நெறி முறை ஆரம்ப அமைப்பியல் ஆய்வாளர்களுக்குக் கற்பிக்கும் இக்கட்டுரையில் முக்கியமான வரி, ''மாற்றம் என்பது பற்றிய கருத்து, புராணக் கதைகளை கணங் களாகவும், மீறு கணங்களாகவும் கொள்ளும் கருத்து ஆகியவற்றையும் இன்னும் பிறவற்றையும் உள்ளடக்கியதே இந்நெறிமுறை'' (பக் 15).

ஐந்தாவது லூர்துவின் கட்டுரையில் பக். 105 லிருந்து 107 வரை) இப்பகுதியில் இன்றியமையாத கேள்விகளும் இயற்கையும் பண்பாடும் பற்றிய விளக்கமும் இடம் பெறுகின்றன.

ஐந்தாவது, முத்துமோகன் மற்றும் ஜெயபதியின் கட்டுரைகள்.
மேற்கண்ட கேள்விகளுக்கு இருவேறு விடைகளை இக்கட்டுரைகள் தருகின்றன இவற்றை விவாதிப்பதாகவும் மூன்றாவது விடையினைத் தருவாதகவும் அடுத்த பகுதி அமைகிறது

பண்பாடுகளைப் பிரபஞ்சப் பொதுமைகளாலான ஒரு கணத்தின் வெவ்வேறு வெளிப்பாடுகளாக லெவிஸ்டிராஸ் விவரிப்பதை அதன் பல பரிமாணங்களில் எப் படி அணுகுவது என்பதே இப்போது நம் முன் உள்ள கேள்வி. இந்தக் கருத் தாக்கத்தினை வைத்துத்தான் லெவிஸ்டிராஸ் இனமையவாதத்தையும் ஒழித்துக் கட்டினார் என்பதை நாம் இங்கே நினைவில் கொள்ள வேண்டும். வளர்ச்சியைச் சூதாட்டச் சக்கரம் என்ற உருவகத்தின் மூலமாகவும், மாற்றத்தினைக் கலைடாஸ் கோப் என்ற உருவகத்தின் மூலமாகவும் விளக்கிய லெவிஸ்டிராஸ் பல்வேறு பண்பாடுகளுக்கிடையேயான உறவை ஒரே பொது அமைப்பினுள் நிகழும் மாற்றங்கள் என்று விவரித்தார். அவரைப் பொறுத்தவரை ஆர்க்டிக்கிலிருந்து அண்டார்டிக்கா வரை அனைத்துப் பண்பாடுகளுமே ஒரே புராண ஒழுங்கமைப் பினைக் கொண்டிருக்கூடியவைதான்; ஒவ்வொரு பண்பாட்டின் தனித்துவ நம்பிக்கைகளும், புராணங்களும் அவ்வொழுங்கமைப்பில் சாத்தியப்படக்கூடிய ஒரு இணைவே (combination) ஆகும்.

இந்தச் சிந்தனையை அதனுடைய சரியான தொனியில் புரிந்துகொள்ள நவீன சிந்தனையைப் பற்றி மிஷல்ஃபூக்கோ கூறுவது உதவியாக இருக்கும். 'பொருட் களின் ஒழுங்கில்' (The order of things) நவீன சிந்தனைப் பாங்கினைப் (modern episteme) பற்றி எழுதும் ஃபூக்கோ அதன் வளர்ச்சிக் கட்டங்களை பின்வருமாறு விவரித்தார். பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில் மேற்கத்திய சிந்தனை புதியதொரு பரிமாணத்தைப் பெற்றது. பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் சிந்தனை யாளர்கள் நிகழ்வுகளை விளக்குவதற்கு நிகழ்வுகளின் குணங்களை வரைபடங்களின் மேல்ஏற்றி அக்குணங்களின் உறவுகளை அறிதலென்பது அப்பொருளையே/அந் நிகழ்வையே அறிவதற்கு ஈடானதாகும் என்று வாதிட்டனர். ஆனால், பதினெட் டாம் நூற்றாண்டின் இறுதியில், நிகழ்வுகளிலிருந்து வெளித்தெரியவரக்கூடிய குணங்கள், நிகழ்வுகளின் பின்னணியில் இயங்குகின்ற நம் புலன்களுக்கு அப்பாற் பட்ட செயல்பாடுகளின் அடையாளங்களே என்பது அறியப்பட்டது. பொருட்களின் யதார்த்தம் வரைபடங்களிலில்லை; மாறாக அது பொருளின் கட்டுமான ஒருமை யிலோ (organic unity) செயல்பாட்டு உறவுகளிலோ (functional relationships) அல்லது அப்பொருளை உருவாக்கிய வரலாற்று மாற்றங்களிலோ அடங்கியுள்ளது என வாதிடப்பட்டது.

ஃபூக்கோவின் விளக்கத்தைப் பலர் மிக அதிகமான பொதுமைப்படுத்துதல் என்று கூறி மறுக்கக்கூடும். ஆனால் அவர் கூறும் மூன்றுவகைப் பண்புகளும்-கட்டுமான ஒருமையியல் (organicism) செயல்பாட்டியல் (functionalism) வரலாற்றுவாதம் (historicism) - நவீன சிந்தனையைப் புரிந்துகொள்ள அத்தியாவசியமானவை யாகும்.

லெவிஸ்டிராசினை விமர்சிக்கும் மார்க்சியவாதிகள் ஃபூக்கோவின் பொதுமைப் படுத்துதல்களை விளக்குவதற்கு வசதியான உதாரணங்களை வழங்குபவர்களாகத் திகழ்கிறார்கள். இவர்கள் ஒவ்வொரு சமூகத்தினையும் கட்டுமான முழுமையுடைய தாகவும் அவற்றிலுள்ள ஒவ்வொரு கூறும் இதர கூறுகளுடன் உறவுபடுத்தப் படுவதன் மூலம் வரையறுக்கப்படுவதாகவும் கருதுகின்றனர். சமூக ஒழுங்கமைப்பிற் குள்ளாகக் காணப்படுகின்ற உறவுகளும் அவ்வொழுங்கமைப்பு புறஉலகுடன் தொடர்புகொள்கின்ற விதமும் செயல்பாட்டுரீதியானதுதான். இவ்வொழுங்கமைப் பின் சாராம்சம் இந்தச் செயல்பாட்டு உறவுகள் வரலாற்றுக் காலத்தில் பரிணாம வளர்ச்சிபெறுவதில் அடங்கியுள்ளது.

இதிலிருந்து மாறுபட்டு லெவிஸ்டிரஸ் முற்றிலும் வேறொரு வகையான முழுமையை நிகழ்வுகளில் காண விழைகிறார். அவர் தேடுவது அருவமான கணிதக்கணங் களின் (mathematical sets) முழுமையைத்தானே தவிர வாழுகின்ற ஒன்றின் கட்டுமான முழுமையை அல்ல. அவருடைய அலகுகளில் (உதாரணம்-புராணியம்) அடங்கியுள்ள தேவை தர்க்கரீதியான தன்மையுடையதே அன்றி உயிரியில் முன் வைப்பது போன்ற இயற்கையான செயல்பாட்டுரீதியான தன்மையுடையதல்ல. இயற்கையான தேவைகளாக நிகழ்வுகளைப் பிரிக்காமல் லெவிஸ்டிராஸ் இடுகுறித் தன்மை வாய்ந்த அலகுகளைத் தன் ஆய்வில் பயன்படுத்துகிறார். அவருடைய ஆய்விற்கான அலகு, பண்பாட்டின் ஒரு குறிப்பிட்ட கூறாகவோ, ஒரு முழுப் பண்பாடாகவோ அல்லது பல பண்பாடுகளிலும் காணப்படுகின்ற ஒரு கூறாகவோ, இருக்கலாம். இதிலிருந்து லெவிஸ்டிராஸ் பண்பாடுகளைச் சிதறிக்கிடக்கும் பல கூறுகளின் தொகுப்புகளாகக் காண்பதை அறியலாம். இப்படிச் செய்வதன்மூலம் அவர் கட்டுமான ஒருமை (organic unity) என்ற கருத்தாக்கத்தினையும் தாண்டி வேறொரு ஒழுங்கினைக் காண விழைகிறார் என்பதும் புரியும்.

இதுபோலவே செயல்பாட்டு ரீதியான உறவு (functional relationship) என்பதும் லெவிஸ்ட்டிராசின் சிந்தனையில் முக்கியமற்றதாக மாறிவிடுகிறது. சமூகம் நிலைத் திருக்கச் சில அடிப்படையான செயல்பாட்டு அளவுகோல்கள் (functional criteria) தேவை என்பதை லெவிஸ்டிராஸ் என்றுமே மறுத்ததில்லை. ஆனால் இவ்வகை அளவுகோல்கள் அவருக்கு என்றுமே சுவராஸ்யத்தை அளித்ததில்லை. இவற்றுக் குப் பதிலாக இயற்கை-பண்பாடு என்ற அளவுகோலினையே அவர் மிகக் கூர்மை யாகவும் ஆழமாகவும் பயன்படுத்துகிறார். சசூரின் கருத்தாக்கமான குறியின் இடு குறித்தன்மையை மிகுந்த ஆர்வத்துடன் அவர் தன்னுடைய அமைப்பியல் மானிட வியலைக் கட்டப் பயன்படுத்துவதிலிருந்தே செயல்பாட்டியல் அவருடைய சிந்தனை யில் எவ்வளவு குறைவான முக்கித்துவத்தைப் பெற்றிருந்தது என்பது விளங்கும்.

கட்டுமான ஒருமை, செயல்பாட்டியல் ஆகியவற்றிலிருந்து விடுபடுவது போலவே வரலாற்றுவாதத்திலிருந்தும் லெவிஸ்டிராஸ் விடுபட்டுவிடுகிறார். ஒரு சமூகத்திற்கு அல்லது ஒரு தாவரத்திற்கு வரலாறு இருக்கிறது என்று ஏன் நாம் சொல்கிறோ மென்றால் அதன் கூறுகளனைத்தும் ஒரு குறிப்பிட்ட விதத்தில் இணைக்கப் பட்டிருப்பதாலும் அவ்விணைப்பு சுற்றுச் சூழலுடன் பல்வேறு விதங்களில் உறவு

கொள்வதாலும் என்று கூறலாம். அரிஸ்டாட்டிலும் ஹெகலும் நமக்குக் கற்றுத் தந்ததுபோல் உள்ளார்ந்த ஒருமையை நிலைநிறுத்துவதற்கான ஆசையும் வெளியுலகுடன் கொள்கின்ற உறவிற்கேற்ப தன்னைமாற்றிஅமைக்க வேண்டிய நிர்ப்பந்தமுமே வரலாற்றின் திரும்பப்பெற இயலாத ஓட்டத்தை உருவாக்குகின்றன. ஆனால் லெவிஸ்டிராஸின் சிந்தனையின்படி, அலகு என்பதன் வரையறை தற்காலிகமானதுதான்; எனவே பகுதிக்கும் முழுமைக்கும் இடையிலுள்ள உறவை அவற்றின் தர்க்க ரீதியான தேவைகளின் அடிப்படையிலே காணவேண்டுமே தவிர செயல்பாட்டுரீதியான உறவுகளாகக் காணக்கூடாது. சமூகம் என்ற அலகிற்கும் புறச்சூழலுக்குமிடையிலுள்ள உறவு இவ்வாறு முக்கியமற்றதாக மாறி விடுவதால் 'வரலாற்றுக் காலம்' என்பது உருவாவதற்கான தேவை இல்லாமல் போகிறது. அதாவது வரலாறு என்ற கருத்தாக்கம், மாற்றம் பற்றிய கருத்தாக்கத்தினால் இடமாற்றம் செய்யப்படுகிறது. ஒரு ஒழுங்கமைப்பின் தர்க்கரீதியான உறவுகள் வேறொரு ஒழுங்கமைப்பினை உருவாக்கினால் காலம் என்பதன் பங்கு இதில் அர்த்தமற்றதாகிப் போய் விடுகிறது. இந்த இரு வேறுபாடுள்ள ஒழுங்கமைப்புக்கள் ஒரு பண்பாட்டின் வளர்ச்சியில் இரண்டு அடுத்தடுத்த கணங்களாக இருக்கலாம் அல்லது பக்கத்துப்பக்கத்துப் பண்பாடுகளின் ஒரே கணமாகவும் இருக்கலாம்.

மேற்சொன்னதை ஒரு உதாரணம் மூலம் விளக்க விரும்புகிறேன். இப்பொழுது கிழக்கு ஐரோப்பிய நாடுகளில் நடந்துவரும் மாற்றங்களைப் புரிந்து கொள்வதில் இருவிதமான அணுகுமுறைகளையும் பயன்படுத்தி விளக்கமளிக்கலாம். கிழக்கு ஐரோப்பிய நாடுகளில் நிகழ்ந்துவரும் மாற்றங்கள் உலகப் பொருளாதாரத்தின் சந்தைப் பொருளாதாரத்தின் வலிமையினால் நிர்ப்பந்திக்கப்பட்டவை என்று விளக்கமளித்தால் புறஉலகச் சூழலுக்கு ஓர் ஒழுங்கமைப்பு தன்னைக் காத்துக் கொள்வதற்காகச் செய்யும் வரலாற்று மாற்றங்கள் என்று பொருள்படும். இது செயற்பாட்டியல் அணுகுமுறை. இதை விடுத்துப் பழைய கிழக்கு ஐரோப்பிய சமூக அமைப்புக்கள் வேறு, இப்போதுள்ள கிழக்கு ஐரோப்பிய சமூக அமைப்புக்கள் வேறு. இரண்டு ஒழுங்கமைப்புக்களுக்கும் நேர்கோட்டுக் காரணகாரியத் தொடர்பு இருக்கவேண்டிய அவசியமில்லை இரண்டு ஒழுங்கமைப்புக்களுமே தர்க்கரீதியான மாற்றங்கள் என்ற விளக்கமளிப்பது லெவிஸ்டிராசின் அமைப்பியல் அணுகுமுறை.

இரண்டாவது அணுகுமுறையில் அமைப்புக்கள் இயங்காதனவாக எந்த இடத்திலும் கொள்ளப்படவில்லை என்பதே மிக முக்கியமான செய்தி.

இந்த அணுகுமுறை லெக்கனுக்குப் பிந்திய உளப்பகுப்பாய்வு முறைகள், சுற்றுச்சூழலியல் சிந்தனைகள் செய்திக் கோட்பாடுகள் (Information theories) ஆகியவற்றில் வெற்றிகரமான பல நெறிமுறைகளைத் தோற்றுவித்துள்ளது என்பதையும் நாம் கவனிக்க வேண்டும். மாற்றத்தினைத் தொடர்ச்சியற்ற ஒழுங்கமைப்புகளின் தர்க்க உறவுகளாகப் (Discontinuous systemic changes) பார்ப்பது என்பது லெவிஸ்டிராஸ் நவீன சிந்தனைக்குக் கொடுத்துள்ள மிகப் பெரிய நன்கொடையாகும். நாட்டார் வழக்காற்றியல் சதாமாற்றமடைந்து கொண்டிருக்கும் வழக்காறுகளைப் பற்றிய கல்விப் புலமாதலால், அத்துறைக்கு லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனைகள் தமிழில் சென்றடைவது மிக அத்தியாவசியமாகும்.

லெவிஸ்டிராசின் சிந்தனையிலுள்ள அரசியல் நிலைப்பாட்டின் முழுப் பரிமாணத்தையும் அறிய உங்கள் எதிர்வினைக்காகக் காத்திருக்கிறேன்.

கட்டுரையாசிரியர்கள் அனைவருக்கும் எனது நெஞ்சமார்ந்த நன்றியினையும் பாராட்டுதல்களையும் தெரிவித்துக் கொள்கிறேன். கடலினும் பெரிய பொறுமையுடன் என்னிடம் வேலை வாங்கிய பேராசிரியர் தே. லூர்து அவர்களுக்கும் என் நன்றி. இத்தொகுப்பிலுள்ள நிறைகளுக்கான பாராட்டுதல்கள் அனைத்துமே பேராசிரியர் லூர்து அவர்களையே சாரும். ★

செய்திகள்

தமிழ்ப் பல்கலைக் கழகம் : தஞ்சாவூர்
நாட்டுப்புறவியல் கருத்தரங்கு

தஞ்சைத் தமிழ்ப் பல்கலைக் கழக நாட்டுப்புறவியல் துறையின் சார்பில் மார்ச் 19, 20, 1988 தேதிகளில் 'நாட்டுப்புறவியல் கருத்தரங்கு' நடைபெற்றது. தமிழ்ப் பல்கலைக் கழகத் துணைவேந்தர் டாக்டர் ச. அகத்தியலிங்கம் அவர்கள் கருத்தரங்கைத் தொடங்கி வைத்தார். தமிழகத்தின் பல பகுதிகளிலிருந்தும் சுமார் 25 ஆய்வாளர்கள் நாட்டுப்புற இலக்கியங்கள், வழிபாடுகள், சடங்குகள், பழக்க வழக்கங்கள், நம்பிக்கைகள் குறித்து ஆய்வுக் கட்டுரைகள் படித்தனர். முன்னதாக நாட்டுப்புறவியல் ஆய்வாளர் பேராசிரியர் டாக்டர் செ. சண்முகானந்தம் (பாரதிப்பித்தன்) அவர்களின் மறைவுக்கு இரங்கல் தெரிவிக்கப்பட்டது. நாட்டுப்புறவியல் துறைத்தலைவர் டாக்டர் சு. சக்திவேல் பொறுப்பேற்று கருத்தரங்கத்தினை நடத்தினார்.

ஒருநாள் பயிற்சி வகுப்பு :

தஞ்சைத் தமிழ்ப் பல்கலைக் கழக நாட்டுப்புறவியல் துறையின் சார்பில் 3—9—88 அன்று நாட்டுப்புறவியல் களப்பணி குறித்த ஒருநாள் பயிற்சி வகுப்பு நடைபெற்றது. துணைவேந்தர் அவர்கள் வகுப்பினைத் தொடங்கி வைத்துச் சிறப்புரையாற்றினார். பல்வேறு கல்லூரிகளைச் சேர்ந்த 25 ஆய்வு மாணவர்களும் ஆசிரியர்களும் கலந்துகொண்டனர். டாக்டர் சு. சக்திவேல், டாக்டர் ஆறு. இராமநாதன், டாக்டர் க. சாந்தி, ஆகியோர் பயிற்சியளித்தனர். டாக்டர் சு. சக்திவேல் பயிற்சி வகுப்பிற்குப் பொறுப்பேற்று நடத்தினார்.

ஆறு. இராமநாதன்.

○ ○ ○

ஆசியவியல் ஆய்வு நிறுவனம், சென்னை

1) இந்நிறுவனம் இந்திராகாந்தி தேசியக் கலை மையம் (IGNCA) புதுதில்லியின் நிதி உதவியுடன் 'மீனவர்களின் பண்பாட்டு வாழ்வியல்' என்னும் ஆய்வுத் திட்டத்தைத் தொடங்கியுள்ளது. இவ்வாய்வுத் திட்டத்தின் முதல் படிநிலையாகக் கன்னியாகுமரி மாவட்டம், கல்குளம் வட்டத்தில் அமைந்துள்ள புதூர் என்னும் மீன்பிடி கிராமத்தை மாதிரியாகக் கொண்டு ஆழ்நிலை ஆய்வு செய்து வருகின்றது. எதிர்காலத்தில் இம்மாதிரி ஆய்வை அடிப்படையாகக் கொண்டு தென்மாநிலக் கடலோரப் பகுதிகளில் வாழும் 'முக்குவர்' என்னும் மீனவ இனத்தவர்களின் பண்பாட்டு வாழ்வியலை முழுமையாக ஆயத் திட்டமிட்டுள்ளது.

2) கர்நாடக மாநிலத்தின் நிதியுதவியுடன் கர்நாடக மாநிலத்தின் நாட்டார் வழக்காற்றியலுக்குக் கலைக்களஞ்சியம் நான்கு தொகுதிகளில் ஆங்கிலத்தில் இந்நிறுவனம் தயாரித்து வருகின்றது. இதன் முதல் தொகுதியில் கர்நாடக மாநிலத்தின் நாட்டார் வழக்காறுகள் குறித்துப் பல்வேறு அறிஞர்களால் எழுதப்பட்ட 50 அறிமுகக் கட்டுரைகள் இடம் பெறுகின்றன. முதல் தொகுதி பணி முடிவடைந்து அச்சுக்குச் செல்லும் நிலையில் உள்ளது.

3) இந்நிறுவனத்தின் சுவடியியல் புலம் 'வெங்கலராஜன் கதை' என்னும் கதைப்பாடலினை ஓலைச்சுவடியிலிருந்து பிரதி செய்து அதற்கு விளக்கக் குறிப்புக்

களும் ஆய்வு முன்னுரையும் தயாரித்து ஆங்கில மொழிபெயர்ப்புடன் வெளியிட்டுள்ளது.

4) தமிழகத்தின் நிதி உதவியுடன் இந்நிறுவனம் மேற்கொண்டுவரும் தமிழ் இலக்கியக் கலைக்களஞ்சியத்தின் முதல் தொகுதிப் பணியினை முடித்து அச்சிற்கு அனுப்பி உள்ளது.

5) 'தமிழகத்தில் பௌத்த மதத்தின் ஆதிக்கம்' என்னும் ஆய்வுத்திட்டத்தினை இந்நிறுவனம் ஜப்பான் நாட்டின் ஆதரவுடன் மேற்கொண்டு வருகின்றது. இத்திட்டத்திற்குப் பொதிகை மலையை மூல ஆதாரமாகக் கொண்டு, தமிழகத்தில் பௌத்தம் நிலை பெற்றிருந்தது தொடர்பான செய்திகளுக்குத் தமிழ் மற்றும் பிறமொழி இலக்கியங்கள், கல்வெட்டியல், அகழ்வாய்வியல், சிற்பஇயல், நாட்டார் வழக்காற்றியல் போன்றவற்றைப் பல்வேறு கோணங்களில் ஆயத்திட்டமிட்டுள்ளது.

ஞா. ஸ்டீபன்,
சென்னை.

○ ○ ○

தூய சவேரியார் கல்லூரி, பாளையங்கோட்டை.

சேசு சபையின் அனைத்துலகத் தலைவரான பேரருள் திரு. தந்தை பீற்றர் ஹான்ஸ் கோல்வன்பாக் சே.ச., அவர்கள் ரோமிலிருந்து கடந்த 1987-ம் ஆண்டு டிசம்பரில் இந்தியாவுக்கு வருகை புரிந்தார். இதில் குறிப்பிடத்தக்கது, தூய சவேரியார் கல்லூரி வளாகத்திற்கு 13, 14—12—87 களில் அவர் வருகை புரிந்தார் என்பது. 13—12—87 மாலை முதுகலை நாட்டார் வழக்காற்றியல் கல்விப் புலத்தின் ''நாட்டார் வழக்காற்றியல் கலை அரங்கை'' (இலயோலா அரங்கு) திறந்து வைத்தார். அவ்விழாவில், நாட்டார் வழக்காற்றியல் கழகத்தின் சார்பில் அரையாண்டுக்கொருமுறை வெளியிடப்படும் ஆராய்ச்சி இதழான ''நாட்டார் வழக்காற்றியல்'' முதல் தொகுதியையும், நா. இராமச்சந்திரன் பதிப்பித்த 'பிச்சைக்காலன் கதை' நூலையும் பேரருட்தந்தை கோல்வன் பாக் வெளியிட்டார். மிகச் சிறப்பாக நடந்த இவ்விழாவில் கலைமனைகளின் அதிபர் அருள்திரு ஜேம்ஸ் அடிகளார் அவர்களும் தூய சவேரியார் கல்லூரியின் முதல்வர் அருள்திரு ஜி. பாக்கியராஜ் அடிகளார் அவர்களும் பங்கேற்றுச் சிறப்பித்தனர்.

1988-ம் ஆண்டு அக்டோபர் 31-ம் நாள் நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வு மையத்தின் தொடக்கவிழாவும் கருத்தரங்கும் நடந்தது. விழாவுக்கு தூய சவேரியார் கல்லூரி முதல்வர் அருள்திரு ஞா. பாக்கியராஜ் அடிகளார் தலைமை வகித்தார் ஆய்வு மையத்தைத் திறந்து வைத்து கலிஃபோர்னியா பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர் டாக்டர் பீட்டர் ஜே. கிளாஸ் தொடக்க உரையாற்றினார். பேராசிரியர் கோ. சங்கரராசுலு சிறப்புரையாற்றினார். நவம்பர் 1 முதல் 3ம் தேதி வரையில் நடந்த கருத்தரங்கில், ''உளப்பகுப்பாய்வுக் கோட்பாடும், நாட்டார் வழக்காறுகளும், நிகழ்த்துதல் கோட்பாடு', ''நாட்டார் வழக்காற்றியலும் அமைப்பியல் ஆய்வும்,'' ஆகிய தலைப்புகளில் பீட்டர் ஜே. க்ளாஸ் உரைநிகழ்த்தினார். சிக்காக்கோ பல்கலைக்கழக ஆராய்ச்சி மாணவி செல்வி டயான் மைன்ஸ், ''சமூக அமைப்பும் நன்கொடைகளும்'' என்னும் பொருளில் உரையாற்றினார். கருத்தரங்கில் கலந்துகொண்ட அனைவருக்கும் நாட்டார் வழக்காற்றியல் துறையின் தலைவர் பேராசிரியர் டாக்டர் தே. லூர்து நன்றி கூறினார்.

ஆ. தனஞ்செயன்,
பாளையங்கோட்டை.

WITH BEST COMPLIMENTS FROM :

M/s KARUPIAH NADAR & SONS

KEROSENE WHOLESALE DEALER

NAZARETH

V. O. C. DISTRICT

வாழ்த்துக்கள்

பாண்டியன் நவீன அரிசி ஆலை

95, தேவர்குளம்

•

தூத்துக்குடி

நல்வாழ்த்துக்கள்!

விஜய் ஏஜன்ஸீஸ்

188-F-ஹைரோடு

(சாப்டர் மேனிலைப் பள்ளி அருகில்)

திருநெல்வேலி - 627001

பெஸ்ட் ஆர்க் வெல்டிங் ராடு

தேவாஸ் மெட்டல் செக்ஷன் (ரோலிங் ஷட்டர் சாமான்கள்)

அங்கீகாரம் பெற்ற விற்பனையாளர்கள்.

போன் : 25362

BUILDING MATERIALS UNDER ONE ROOF !

S. THANISLAS NADAR & SONS
Bricks, Tiles Manufacturing
308, Main Road,
VALLIOOR - 627117
Phone : 323

RAJAN STORES
Hardware & Paints Merchant
STN Building, Main Road
VALLIOOR - 627117
Phone : 333

V. D. B. TILES
(Factory - South Vallioor)
308-J, Main Road
VALLIOOR - 627117
Phone : 353

ELMARK ENGINEERING
Construction Company
308-G, Main Road
VALLIOOR - 627117
Branch - Palayamkottai
Phone: 71080

DIOZ AGENCIES
Cement & Steel Merchants
S.T.N. Building
Main Road
VALLIOOR - 627117

WITH BEST COMPLIMENTS FROM :

PADMA BOOK STALL

56, T.M. BUILDING

TIRUNELVELI JN - 627 001

Universal Rigs & Spares

AUTHORISED **WDS** AGENTS

Phone Off : 79795

Show Room
No. 4, Bhandar Complex
Ananda Rao Circle
BANGALORE-9

WITH BEST WISHES :

HOTEL PRABHU

121, Madurai Road
Tirunelveli-627001
Phone : 24094
Gram : PROTTAH

245, College Road
Nagercoil-629001
Phone : 5015
Gram : BIRIYANI

WITH BEST WISHES :

TNGST. 793102/86-87
CST. 450143/TNY/14-2-64

Phone : Off : 23425
Resi : 71418

HINDUSTAN AUTO STORES

DEALERS IN MOTOR VEHICLE PARTS

41-HIGH ROAD

TIRUNELVELI - 627 001.

கூத்துப்பட்டறையின் நூறுயிரம்பேரைச் சந்திக்கும் திட்டம்

கூத்துப்பட்டறை அறக்கட்டளை

''நனி ஜானகி'', ப்ளாட் எண் : 58, 3-வது பிரதான சாலை,
ஸ்ரீ ஐயப்பா நகர், சென்னை - 600 111

கூத்துப்பட்டறை, புரிசையில் ஒரு கூத்துப்பள்ளியில் தொடங்கி, கிராமியக் கலைகளுக்கான ஒரு மையம் அமைப்பதற்கும், சென்னையில் நடைபெறும் அதன் நவீன நாடக முயற்சிகளுக்காகவும் லட்சம் பேரைச் சந்தித்து நன்கொடை பெறுவது என்று முயற்சி தொடங்கியிருக்கிறது. இந்த நன்கொடையைக் கொண்டு புரிசையில் (அது வட ஆர்க்காடு மாவட்டத்தில் செய்யாறுக்கும், வந்தவாசிக்கும் இடையில் உள்ளது)• சுமார் நான்கு ஏக்கர் பரப்பில் ஓர் அரங்கத்தை மையமாகக் கொண்டு பல பயன்பாடுகளுக்கான வசதிகள் நிறுவப்படும். ஓவியம், சிற்பம் போன்ற நுண்கலைக் கலைஞர்கள் வந்து தங்கியிருந்து வேலை செய் வதற்கான கூடங்களும் கட்டப்படும். எழுத்தாளர்களும் கவிஞர்களும் வந்து தங்கி எழுதுவதற்கும் இடமிருக்கும். தெருக்கூத்துக் குழுக்களி லிருந்து தேர்வு செய்யப்பட்ட இளைஞர்களுக்கு மூன்று ஆண்டுகளுக்குப் பயிற்சி கொடுக்கப்படும். பயிற்சி அவர்கள் வாழ்க்கையைத் தழுவியதாக, முழுமையுள்ளதாக இருக்கும். புரிசையின் மொத்த நிலப்பரப்பையும் வளர்ச்சிப் பணிக்கு எடுத்துக் கொள்வோம். தெருக்கூத்தில் மட்டும் கவனம் செலுத்துவது முழுமையுள்ளதாக இருக்காது எங்கள் கவனம் நவீன நாடகங்கள் மேலும் இருக்கிறது. கூத்துப்பட்டறையின் முழு நேர நாடகக் குழு சென்னையில் இயங்கிக் கொண்டிருக்கிறது. இந்த நடிகர்களுக்கு அளிக்கப்படும் பயிற்சியும் அவர்களை மனிதர்களாக, முழுமையாகப் பார்க்கிற பார்வையோடுதான் நடைபெற்றுக் கொண் டிருக்கிறது. புரிசைக் கிராமியக் கலை மையமும் இந்த நவீன நாடகக் குழுவும் ஒன்றையொன்று பாதித்து ஒரு மேம்பாட்டை இங்கு கொண்டு வருவதற்கு உங்கள் நன்கொடை உதவும். மேன்மையை நோக்கிய முயற்சிகளுக்கு எப்படி உத்வேகம் கொடுப்பது என்பதை நோக்கியதே எங்கள் வேலைகள். நாங்கள் புரிசையில் புதிய நவீன கிராமத்தைக் கனவு காண்கிறோம். அது நனவாவதற்கு உங்கள் நன்கொடை உதவும். உங்களுக்கு எங்கள் வணக்கமும் நன்றியும்.

அன்புடன்,

ந. முத்துசாமி

தலைவர்

(கூத்துப்பட்டறைக்காக)

நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுக்கழகம்

நாட்டார் வழக்காற்றியல் ஆய்வுக் கழகம் தொடக்கப்பட்டிருப்பதைத் தாங்கள் அறிவீர்கள். தாங்கள் உறுப்பினராகிக் கழகத்தை வளர்க்க வேண்டுகிறோம். தங்களுக்குந் தெரிந்த ஆய்வாளர்களையும், தாங்கள் அறிந்த நிறுவனங்களையும் உறுப்பினராக்க வேண்டுகிறோம்.

நோக்கம்

- நாட்டார் வழக்காறுகளைத் தொகுத்து வெளியிடல்
- நாட்டார் வழக்காற்றியல் இதழ் நடத்துதல்
- ஆய்வு நூல்கள் வெளியீடல்
- ஆண்டுக்கு ஒரு கருத்தரங்கு நடத்துதல்
- சுவடிப்புலம் [Archive] ஒன்று ஏற்படுத்துதல்
- உறுப்பினர்களிடைக் களஆய்வு குறித்தும், ஆய்வு குறித்துத் தொடர்பு ஏற்படுத்தவும் திரட்டப் பட்ட வழக்காறுகளைச் சுவடிப்புலத்தில் [Archive] அவரவர் பெயரிலேயே பாதுகாக்கவும் வழிவகை செய்யப்படும்.
- ஆயுள் கட்டணம் நிலையான இருப்பில் [Fixed deposit] வைக்கப்படும்.

இதழ்

- இதழ் அரையாண்டுக்கு ஒருமுறை வெளியிடப்படும்
- உறுப்பினர்களுக்கு இதழ் உண்டு

- உறுப்பினர் தொகையைப் பணவரைவாக [Draft A/c Payee] Folklore Research Association, Palayamkottai என்ற பெயரில் எடுத்துக் கீழ்க்கண்ட முகவரிக்கு அனுப்புக

தே. லூர்து: 56B/2, எஸ். டி.சி. ரோடு, பெருமாள்புரம்-627007

○ உமா பிரஸ் திருநெல்வேலி